AUTHOR:

KROKER, PAUL

TITLE:

DIE TUGENDLEHRE SCHLEIERMACHERS...

PLACE:

ERLANGEN

DATE:

1889

Master Negative #

93-81444-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

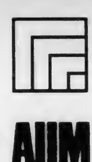
Kroker, Paul,
Die tugendlehre Schleiermachers mit spezieller berücksichtigung der tugendlehre Platos. Inaugural-dissertation...von Paul Kroker... Erlangen, Junge, 1889.
iv, 62 p. 22½ cm.

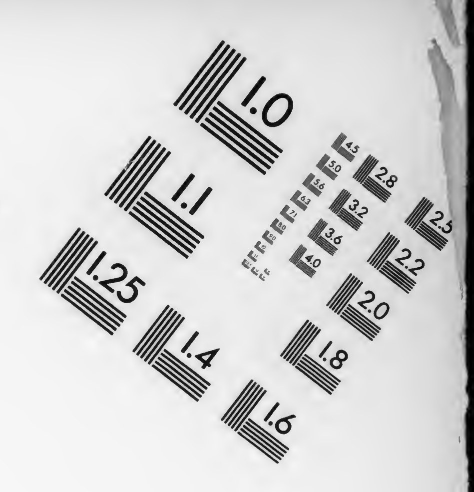
Thesis, Erlangen

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/11/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





Centimeter

Inches

Kroker.
Tugendlehre Schleiermachers.

Die

Tugendlehre Schleiermachers

mit spezieller

Berücksichtigung der Tugendlehre Platos.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt der

hochlöblichen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

von

Paul Kroker

Cand. theol. aus Ebersbach (Sachsen).

ERLANGEN.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.

1889.

Die

Tugendlehre Schleiermachers

mit spezieller

Berücksichtigung der Tugendlehre Platos.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt der

hochlöblichen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

von

Paul Kroker

Cand. theol. aus Ebersbach (Sachsen).

ERLANGEN.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.

1889.

Inhaltsangabe.

Vorbemerkungen.

Die Aufgabe, welche durch das vorstehende Thema gestellt wird, ist genau genommen eine dreifache: Die Darstellung der Tugendlehre Schleiermachers, der des Plato und eine Vergleichung beider Lehren. Den breitesten Raum innerhalb dieser Arbeit wird hierbei die Tugendlehre Schleiermachers einzunehmen haben. Schon formell durch die Fassung des Themas angedeutet liegt der Grund zugleich in der Natur der Sache selbst, nämlich in der bei weitem grösseren Ausführlichkeit Schleiermachers. Eine erschöpfende Vergleichung der beiderseitigen Tugendlehren wird aber nur nach vorhergegangener gesonderter Darstellung derselben möglich sein. Es soll deshalb im Folgenden zuerst die Tugendlehre Schleiermachers, dann die des Plato und an 3. Stelle der Vergleich dieser beiden Lehren behandelt werden.

Der Umstand, dass zwei einander zeitlich so fern stehende Philosophen, wie Schleiermacher und Plato, konfrontiert werden sollen, wird bei genauerer Betrachtung nicht befremden. In den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" erfährt wohl kaum ein anderer Philosoph eine derartige Billigung von Seiten Schleiermachers, wie gerade Plato. Ihm verdankt er ja auch neben Kant

und Spinoza die grösste wissenschaftliche Anregung, was er mit den Worten bekennt: „Es giebt keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich so in das Allerheiligste nicht bloss der Philosophie, sondern auch des Menschen überhaupt eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann.“ Eine vergleichende Berücksichtigung der Tugendlehre Platos neben der Schleiermachers dürfte daher wohl ihre Berechtigung haben.

I. Die Tugendlehre Schleiermachers.

Quellenangabe.

Die Tugendlehre Schleiermachers bildet einen Teil seiner philosophischen Ethik. Eine solche liegt aber nicht in ausgearbeiteter Form als systematisches Ganze vor, sondern nur in Bruchstücken, bestehend teils in einigen von Schleiermacher in der Akademie der Wissenschaften vorgetragenen Abhandlungen über einzelne Gegenstände der Sittenlehre, teils in handschriftlichen Nachlässen, welche von A. Schweizer (und A. Twesten) systematisch zusammengestellt, als ursprüngliche Vorarbeiten zu einer später herauszugebenden Gesamtdarstellung der Sittenlehre und Niederschriften für seine an der Universität über diesen Gegenstand gehaltenen Vorlesungen zu betrachten sind. Es stehen also dem, welcher sich mit Schleiermachers philosophischer Tugendlehre zu beschäftigen hat, hauptsächlich zwei Quellen zu Gebote:

1) Eine Abhandlung vom Jahre 1819: „Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes.“ Sämtliche Werke III. Abtheilung 2. Band (im Folgenden immer citiert mit S. W. III, 2).

2) Der von A. Schweizer aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlass zusammengestellte „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“. Sämtliche Werke III. Abteilung 5. Band, besonders Teil II (im Folgenden citiert mit S. W. III, 5).

Beide Quellen werden natürlich zu berücksichtigen sein; nur ist hinsichtlich der Abhandlung über den Tugendbegriff zu bemerken, dass sie ein Vortrag ist und als solcher weder die Stellung des Tugendbegriffs im System der Ethik entwickeln konnte, ohne die Grenzen eines Vortrags weit zu überschreiten, noch eine streng begriffliche Entwicklung der Tugendlehre selbst zu geben vermochte, wenn sie nicht einem gebildeten Laienpublikum[1]) unverständlich sein sollte. Betreffs der von Schweizer edierten handschriftlichen Aufzeichnungen sei erwähnt, dass die Handschrift (e.) als wahrscheinlich älteste Bearbeitung nur teilweise zu benutzen war, weil sie mitunter eine in formeller wie materieller Hinsicht wesentlich abweichende Darstellung hat.

Ausserdem werden einzelne Stellen aus den übrigen ethischen Abhandlungen (und zwar mit S. W. III, 2) aus der Dialektik (mit S. W. III, 4, 2) und den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (mit S. W. III, 1) citiert.

Bevor wir auf die Tugendlehre selbst eingehen, ist es nötig, die Stellung derselben innerhalb des Gesamtorganismus der Ethik ins Auge zu fassen und hierbei die ethischen Grundanschauungen und sodann die Einteilung der Ethik einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

---

1) Dieser Ausdruck ist lediglich so zu verstehen, dass die Zuhörerschaft weder mit dem Ganzen seines Systems, noch mit seiner philosophischen Prinzipienlehre von vornherein vertraut war.

1. Die Stellung der Tugendlehre innerhalb der Ethik.

a) Die Ethik im allgemeinen.

Die Ethik im allgemeinen ist die Lehre vom menschlichen Handeln. Was die Art und Weise ihrer Beurteilung anlangt, so hat man sie in Individual- und Sozialethik eingeteilt; erstere fasst mehr den einzelnen Menschen als solchen, letztere die Menschen als organisierte Gesamtheit ins Auge. Ferner unterscheidet man wohl auch zwischen imperativischer und deskriptiver Ethik. Erstere hat es mit der Begründung und Darstellung eines Systems menschlicher Aufgaben zu thun; letztere will lediglich das thatsächlich vorhandene ethische Leben systematisch zum Ausdruck bringen.

Schleiermachers Ethik kann weder Individual- noch Sozialethik genannt werden; sondern sie ist beides. Denn nicht der einzelne Mensch und nicht die menschliche Gesamtheit, in ihrer Vereinzelung gefasst, sind Gegenstand derselben, sondern Schleiermacher schaut den Einzelnen in der Gesamtheit und die Gesamtheit im Einzelnen. Ebensowenig aber trägt seine Ethik imperativischen Charakter, denn sie zeichnet keine praktischen Aufgaben vor, um etwa eine höhere Stufe der Sittlichkeit anzustreben. Vielmehr wird sie als charakteristisches Beispiel deskriptiver Ethik zu gelten haben. Keinen idealen Einzeltypus, noch das Musterbild eines menschlichen Gesamtzustandes finden wir hier aufgestellt, sondern allein der thatsächliche Bestand des Lebens ist Gegenstand der ethischen Analyse. Die Ethik Schleiermachers hat also eine rein theoretische Aufgabe. Dabei ist ihr Umfang nicht auf die Gebiete der Moral und des Rechts beschränkt, sondern auf das gesamte geistige Leben ausgedehnt. Nicht nur Wissenschaft und Kunst, nicht nur die Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens: auch die Religion wird in die Sphäre der Ethik

hineingezogen, einer Ethik, deren Aufgabe es ist, die Totalität des geistigen Lebens begreifen und beurteilen zu lehren.

Dennoch wäre es „zu weit“, die Ethik als „Wissen um das gesamte Thun des Geistigen“ zu bezeichnen. Vielmehr ist nach Schleiermacher Psychologie und Logik davon auszunehmen und die Sittenlehre als „spekulatives Wissen um die Gesamtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur“ zu definieren[1]). Was hierunter zu verstehen sei, kann nur ein Eingehen auf die philosophische Prinzipienlehre Schleiermachers erläutern. Versuchen wir in möglichster Kürze das Notwendige hier darzulegen, wie es die §§ 1—61 des Systems der Ethik in extenso behandeln. Schleiermacher geht hier von dem Satze aus, dass eine besondere Wissenschaft nur dann vollkommen dargestellt werden kann, wenn sie nicht rein für sich anfängt, sondern sich auf eine höhere und in letzter Instanz auf eine höchste Wissenschaft als das Prinzip alles einzelnen Wissens bezieht. So will er denn auch die Ethik „von einem angenommenen höchsten Wissen“ ableiten. Nur angenommen kann ein derartiges höchstes Wissen werden. Da es nämlich Wissen und Sein für uns nur in Beziehung auf einander giebt, kann auch ein vollendetes Wissen nicht möglich sein, bevor die Vollendung der Dinge da ist. Nun besteht alles besondere Wissen, und somit auch Sein, dessen Ausdruck es ist, nur in Gegensätzen und durch sie. Umgekehrt muss alles in Gegensätzen bestehende und darum besondere Wissen neben sich noch anderes Wissen haben. Je kleiner ein Wissen (resp. Sein) dem Umfang nach ist, durch desto mehr Gegensätze wird es bestimmt, je grösser, durch desto weniger. Denn in letzterem Falle werden die untergeordneten Gegensätze zu einem mehr einheitlichen zusammengefasst, der aber dann

1) S. W. III, 5 S. 37.

selbst immer grösser wird. Alles besondere Wissen (und Sein) kann nur dann eine Gesamtheit bilden, wenn die darin enthaltenen Gegensätze als einander unter- und beigeordnet unter einem höchsten Gegensatz begriffen werden können. Der höchste Gegensatz, unter den wir alle anderen subsummieren können, ist der des Geistigen und Dinglichen. „Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensatze auf dingliche Weise angesehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, d. h. gewusstes, ist die Natur. Und das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als geistiges, d. h. wissendes, ist die Vernunft"[1]. Wenn wir daher alles Wissen, welches sich auf ein durch Gegensätze bestimmtes Gebiet des Seins bezieht, als Wissenschaft zusammenfassen, so kann es nur zwei Hauptwissenschaften geben: die der Natur und die der Vernunft, unter welche alle andern bestimmten und abgeschlossenen Wissenschaften als untergeordnete Disziplinen begriffen sein müssen[2]. Je nachdem nun das Dasein oder das Wesen der Vernunft, resp. der Natur, ins Auge gefasst wird, ist zu unterscheiden:

Erkennen des Daseins der Natur oder Naturkunde, und Erkennen des Wesens der Natur oder Naturwissenschaft. Ferner Erkennen des Daseins der Vernunft oder Geschichtskunde und Erkennen des Wesens der Vernunft oder Ethik. Die Ethik ist demnach als spekulative (oder „beschauliche" d. h. nach dem Wesen fragende) Wissenschaft der Naturwissenschaft, und als „Ausdruck der Vernunft" der Geschichtskunde „gleich und beigeordnet"[3]. In Beziehung zur letzteren bezeichnet daher Schleiermacher einmal die Ethik als „Wissenschaft der Geschichtsprinzipien"[4], oder als „das Formelbuch der Geschichtskunde", diese hingegen als „das Bilderbuch der Ethik"[1]. Die Zusammenfassung jener Wissenschaften zur höchsten Einheit des Wissens ist „die Idee der Weltweisheit" als das „volle Abbild der Gesamtheit des Seins". Hierzu kann es nicht kommen, solange Ethik und Physik als gesonderte Wissenschaften bestehen. Jn beiden aber ist die Idee der Weltweisheit vorhanden, sofern in ihnen das Bestreben nach gegenseitiger Durchdringung besteht; und beide sind nur eben dadurch wirklich Wissenschaften. In der Vollendung ist Ethik Physik und Physik Ethik[2].

1) S. W. III, 5 S. 26. 2) S. W. III, 5 S. 32. 3) S. W. III, 5 S. 38. 4) Kurze Darstellung d. theol. Stud. § 29 und 35.

b) Die ethischen Grundanschauungen.

Um nun das Wesen der Ethik und ihr Verhältnis zur Physik näher kennen zu lernen, müssen wir jenen höchsten Gegensatz beachten, unter welchen die Wissenschaften einerseits sich subsummieren lassen, der aber andererseits doch auch den Grund ihres Getrenntseins bildet; es ist das der Gegensatz des Geistigen und Dinglichen, oder Idealen und Realen. Diese im Wissen, resp. Sein, hervortretende Duplizität kann nicht auf einem ursprünglichen Dualismus beruhen, sondern, wenn das höchste Wissen notwendig ein gegensatzloses ist als der „schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins", und ebenso „das höchste Sein die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens"[3] ist, so müssen wir auch nach einer höchsten Einheit jenes Gegensatzes suchen. Dies kann aber nicht geschehen, indem wir das Ideale aus dem Realen (extremer Materialismus), noch indem wir das Reale aus dem Idealen (skeptischer Idealismus) ableiten; denn damit heben wir die Idee des Wissens auf. Deshalb müssen beide, Ideales und Reales, unabhängig von einander in einem Dritten als ihrem einheitlichen Grunde zusammentreffen. Dies ist die absolute

1) S. W. III, 5 S. 68. 2) S. W. III, 5 S. 36 u. 37. 3) S. W. III, 5 S. 16.

Identität beider, die reale Negation aller Gegensätze, die Idee des Seins an sich[1]). Es giebt also eine höchste Einheit, in welcher sich Geistiges und Dingliches völlig indifferent verhalten. Auf dieses indifferente Absolute (von Schleiermacher mit „Gott", „höchstes Wesen" bezeichnet) näher einzugehen kann nicht unsere Aufgabe sein; nur darauf kommt es hier an, dass dasselbe nicht eine bloss transcendente Grösse, sondern die der Weltvielheit immanent zu Grunde liegende Einheit und Ursächlichkeit bildet. In ihm beruht so zu sagen die Solidarität und Kausalität der Erscheinungswelt. Gottesidee und Weltidee können nicht ohne einander sein, sie sind „Correlata"[2]). Nur um ein Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes ausser der Welt oder an sich wissen wir[3]). Jene „höchste Einheit" als die „Bedingung des Idealen und Realen" tritt zwar in jedem empirischen, für sich setzbaren Sein als höchster Gegensatz in die Erscheinung, aber als immanenter Wesensgrund desselben ist sie das im Idealen und Realen Identische. Denn „das dingliche Sein hat immer schon von der Identität mit dem Geiste her das in sich, wodurch es erkennbar wird, und das geistige Sein hat immer schon von der Identität mit dem Dinglichen her das, wodurch es sich Gegenstand wird"[4]). Gestalt ist also „That des Geistigen auf das Dingliche", und Bewusstsein von etwas ist „That des Dinglichen auf das Geistige". Nur Gleiches erkennt das Gleiche: Das Geistige erkennt das Dingliche nur vermöge dessen, was im Dinglichen vom Geiste her ist d. i. die Gestaltung[5]). Diese Spannung des Gegensatzes ist überall zu konstatieren. Zwar tritt sie innerhalb der Tier- und Pflanzenwelt mehr zurück; nirgends aber verschwindet sie völlig, „als wo uns auch das für sich Setzbare ver-

1) S. W. III, 4,2 S. 77 S. 158. 2) a. a. O. S. 162, vergl. S. 164. 3) a. a. O. §. 216. 4) S. W. III, 5 S. 27. 5) S. W. III, 5 S. 29.

schwindet, und wir also auf ein Höheres zurückgetrieben werden. Wo Gestaltung ist, da ist auch ein ihr entsprechendes Bewusstsein, und umgekehrt"[1]). Demnach ist die höchste Spannung dieses Gegensatzes, „ein zwiefaches Ineinander des Geistigen und Dinglichen", im Menschen vorhanden, weil er aus Leib und Seele besteht. „Das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Dingliches, d. h. Gewusstes, ist die Natur. Und das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Geistiges, d. h. Wissendes, ist die Vernunft"[2]). „Die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schliessenden Organismus ist die Welt"[3]). Ist so die vorempirische Identität von Geistigem und Dinglichem der tragende Grund dieser ganzen in Natur und Vernunft differentiierten Erscheinungswelt, so sind doch damit die verschiedenen Abstufungen vom anorganischen Sein bis zum Menschen noch nicht erklärt. Schleiermacher kommt darauf herauf in seiner Abhandlung „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz"[4]) zu reden. In stufenweiser durch den Hinzutritt immer neuer Prinzipien bedingter Entwicklung steigt das irdische Sein bis zum Menschen empor. Zu den elementaren Kräften und Prozessen der Erde[5]) (der Gravitation verbunden mit Mischungs- und Entmischungsprozess) tritt mit der Vegetation die „spezifische Belebung" in das allgemeine Leben der Erde hinein, „ein Prinzip, welches, in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen erscheinend, sich in

1) S. W. III, 5 S. 28. 2) cf. S. 6 dieser Abhandlung. 3) S. W. III, 5 S. 31. 4) S. W. III, 2 S. 413 bis 415, vergl. S. 462. 5) Interessant ist, dass Schleiermacher die Krystallisation als den höchsten Zustand desselben Gesteins, welches auch als formlose Masse existiert, bezeichnet. Cf. S. W. III, 4, 2 S. 30 (§. 68).

seinem Umfange den chemischen Prozess sowohl als die mit der Bildung der Erde gegebene Gestaltung unterordnet und beides auf eine individuelle Weise fixiert". Einen weiteren Fortschritt in der Entwicklung bezeichnet der Eintritt der Animalisation, des Prinzips der „spezifischen Beseelung". Es erscheint ebenfalls in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen und ordnet sich den vegetativen Prozess wie das allgemeine Leben unter. Ihren Höhepunkt aber erreicht diese Entwicklung in der Humanisation, dem Eintritt der Vernunft oder Intelligenz in das bisherige Leben der Erde. Es ist dies „das Prinzip der Begeistung", welches in einer Mannigfaltigkeit von Einzelwesen einer Gattung, der Menschengattung, zur Erscheinung kommt. — Es ist dies freilich keine wissenschaftliche Erklärung des irdischen Entwicklungsprozesses und soll es gewiss auch nicht sein. Schleiermacher entwirft ein lebendiges Bild des ganzen Vorganges. Was hier in drastischer Weise als ein neues in das bisherige Leben hineintretendes Prinzip dargestellt wird, kann vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet nicht eine verschiedene Spezies des Geistigen bedeuten. Der Eintritt eines derartigen Prinzips ist ja nicht als ein von aussen gegebener zu denken. Die ganze Anschauungsweise Schleiermachers, welche alles Sein aus einer wesenhaften Einheitlichkeit deduziert, würde durch einen als deus ex machina (sit venia verbo) auftauchenden neuen Faktor inkonsequent erscheinen. Wollte man den Einwand erheben, dass doch z. B. von einem Irdischwerden der Vernunft, oder von einer überirdischen Heimat des Geistes die Rede ist[1]), so sei andererseits auf Ausdrücke wie „goldenes Zeitalter", „ewiger Friede", Himmelreich[2]) hingewiesen, womit das auf Erden schliesslich zu verwirklichende höchste Gut bezeichnet wird. Wie also hier

1) S. W. III, 2 S. 466. 2) a. a. O. u. S. 494.

„Himmelreich" das Ziel aller Geschichte, so bedeutet offenbar dort „Irdischwerden" den Anfang derselben. Beidemal ist es eine rein irdische Zuständlichkeit, aber der menschlichen Erfahrung entrückt: Die vor allem geschichtlichen Werden ideell vorhandene Identität des Geistigen und Dinglichen wird am Ende aller Geschichte zur real verwirklichten Einheit beider. Dazwischen liegt die Entwicklungsgeschichte des Geistigen und Dinglichen. Beide sollen in- und miteinander zu höchster Vollkommenheit gelangen, welche mit der völligen Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft erreicht wird. Entkleiden wir die vorher aus Schleiermachers Abhandlung angeführte Schilderung dieser Entwicklung ihrer mehr anschaulich bildlichen Form, so erhalten wir Folgendes: Die Formen des Krystallinischen, Vegetativen, Animalischen und endlich die menschliche Gattungsnatur sind Entwicklungsphasen, deren jede das Produkt aller vorausgegangenen ist. Das von Uranfang auf unserem Erdkörper wirksame geistdingliche Prinzip hat auf jeder Stufe alle vorhergegangene Entwicklung gleichsam in sich zu rekapitulieren, um so in der Summe aller bisherigen Natur- und Geistesentwicklung wiederum eine höhere Einheit zu finden, welche sich einerseits als eine höhere Natur, andererseits als ein höheres geistiges Prinzip erweist. Die Gestaltung ist das Analogon des Bewusstseins. In und mit der höchsten Gestaltung (menschliche Gattungsnatur) ist auch die höchste Bewusstseinsform (Vernunft) gegeben[1]). So ruht die menschliche Gattungsnatur „auf aller andern als höchste Entwicklung des Geistigen im Dinglichen"; und das „ursprüngliche Hineingebildetsein der Vernunft in die menschliche Natur" ist „als ein Teil in dem Evolutionsprozess der Natur, nämlich als ein höheres Hervorgebrachtwerden des Idealen im Realen durch das Reale"

1) S. W. III, 2 S 465.

anzusehen[1]). Nach Analogie des in den niederen Entwicklungsphasen thätigen Prinzips wird es nun auch Sache der im Menschen gegebenen Vernunft sein, die Erde sich unterthan zu machen: das Individuum in sich und sich selbst in allen Individuen mit sich zu einen; zugleich aber auch alle aussermenschliche Natur zu durchdringen und zu einer ihr adäquaten Entwicklungsform zu erheben. Denn die aussermenschliche Natur kann als Leben oder Organismus nur als das Hinstreben zur menschlichen verstanden werden. „Alles Handeln der Vernunft geht deshalb auch auf sie, und die Gesamtheit desselben ist die Aufnahme der gesamten Natur in dasselbe Ineinander mit der Vernunft, welches ursprünglich in der menschlichen vorausgesetzt ist und sich handelnd in ihr nur durch sie verwirklicht". Dies ist der ethische Prozess. Aufgabe der Ethik ist es, die fortschreitende Durchdringung und Einswerdung der Totalität von Vernunft und Natur wissenschaftlich zu eruieren und begrifflich darzustellen.

c) Die Einteilung der Ethik.

Was nun die Einteilung der Ethik anlangt, so hat Schleiermacher zwar in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" alle bis dahin vorhandenen Einteilungen als mangelhaft erwiesen, aber, wie er mehrfach äussert, nur um ihrer Einseitigkeiten willen. Sagt er doch selbst anderwärts[2]; „Die schönste Gestaltung war angelegt, als fast gleichmässig die Lehre vom höchsten Gut und die Tugendlehre ausgebildet zu werden anfing", nämlich durch Plato. Die Pflichtenlehre habe dagegen im Altertum „nicht recht heraustreten" können, weil allein das Staatsinteresse alle Handlungen beherrschte; erst in neuerer Zeit sei sie

1) S. W. III, 5 S. 86 u. 87. 2) Dies sowie das Folgende cf. S. W. III, 5 §. 121.

in den Vordergrund gestellt worden. Ein besserer Zustand der Wissenschaft ist nach seiner Meinung „nur durch Auflösung der bisherigen Einseitigkeiten in einander" herbeizuführen. „Die Frage, ob man nur eine dieser 3 Formen wählen soll, ist schon dadurch verneint, dass die Wissenschaft nur in ihnen allen ist." Diese unmittelbar aus der geschichtlichen Betrachtung der bisherigen ethischen Systeme gewonnene Überzeugung ist für Schleiermacher bei der Einteilung der Sittenlehre massgebend, indem er behauptet, „dass die 3 Begriffe: Gut, Tugend und Pflicht jeder für sich in seiner Ganzheit auch das ganze sittliche Gebiet darstellen, jeder aber dieses thut auf eine eigentümliche Weise, ohne dass, was durch den einen gesagt wird, in der Wirklichkeit jemals könnte getrennt sein von dem durch den andern Gesagten[1])". Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre sind ihm demnach wohl Teile der Ethik, und zwar die Teile; aber jeder derselben behandelt das ganze Ethos, nur unter verschiedenem Gesichtspunkte: der erste unter dem des höchsten Gutes, der zweite unter dem der Tugend, der dritte unter dem der Pflicht. Es fragt sich nun, was diese 3 Begriffe bedeuten, und worin daher die Lehre von ihnen besteht.

Das Vernunftprinzip macht sich, wie wir gesehen haben, die Erde dienstbar, durchdringt und begeistet die Natur. Jedes dadurch erzielte „Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur", welches zugleich „ethisch erzeugend" weiter zu wirken vermag, ist ein Gut. Das höchste Gut, mit dem es die Güterlehre zu thun hat, ist nicht im comparativen Sinne ein einzelnes über alle andern hervorragendes, wesentlich aber ihnen gleiches Gut, sondern „der organische Zusammenhang aller Güter, also das ganze sittliche Sein unter dem Begriff des Gutes ausgedrückt[2])". Oder, wie

1) S. W. III, 2 S. 379. 2) S. W. III, 5 S. 76,

Schleiermacher an anderem Orte[1]) sagt, „die Gesamtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde vermittelst der menschlichen Organisation“ ist Gegenstand der Güterlehre. Soll aber eine derartige Wirkung von der in der menschlichen Natur vorhandenen Vernunft ausgehen, so ist nötig, dass die Vernunft im einzelnen Menschen als Kraft gesetzt sei. Dies ist der Gesichtspunkt der Tugendlehre, welche also das Sittliche, als die eine, sich aber mannigfaltig verzweigende, dem Menschen als handelndem einwohnende Kraft darstellt. Die Pflichtenlehre endlich reflektiert auf das, was zwischen Tugend und höchstem Gut mitten inne liegt, die sittliche Handlung selbst, und ist demgemäss die systematische Darstellung der sittlichen Handlungen, welche durch ihr „Begründetsein in der Gesamtheit der Tugenden“ und ihre „Beziehung auf die Gesamtheit der sittlichen Aufgabe“ ihre Bestimmtheit erhalten. — Alle 3 Begriffe setzen einander voraus: Das Dasein aller Güter ist bedingt durch und bedingend für das aktuelle Sein aller Tugenden in allen. Ebenso erfordert das Vorhandensein aller Güter und Tugenden die Erfüllung sämtlicher Pflichten, welche wiederum einerseits nur da völlig von allen erfüllt werden können, wo alle Tugenden wirksam sind, wie sie andrerseits notwendig zur Realisierung des höchsten Gutes führen.

Wenden wir uns im Folgenden unserer Aufgabe gemäss der Tugendlehre im besonderen zu.

2. Die Darstellung der Tugendlehre.

a) Der Tugendbegriff im allgemeinen.

Die Tugendlehre hat es mit der Vernunft zu thun, welche zunächst nur in und mit der menschlichen Gattungsnatur vorhanden ist. Das dadurch gesetzte Ineinander von

---

1) Für das Folgende vergl. S. W. III, 2 S. 471 u. S. 379 u. 380.

Vernunft und Natur constituiert die Vernünftigkeit der menschlichen Natur und ist die Basis aller ethischen Entwicklung, „ein vor allem Handeln der Vernunft gegebenes Kraftsein der Vernunft in der Natur[1])“. Erst in der Bethätigung dieser Kraft von seiten der Vernunft als naturbeherrschende Wirksamkeit besteht die Tugend. Im Tugendbegriff wird das Sittliche dargestellt „als Kraft, welche in dem einzelnen Leben ihren Sitz hat[2])“. Über den „individuellen Charakter“ der Tugend kann allerdings ebensowenig etwas ausgesagt werden, wie über ihr „genetisches Verhältnis zur Persönlichkeit“. Nach beider Hinsicht entzieht sie sich der menschlichen Forschung, und ist sie nur als „ein Geschenk der Götter“ zu bezeichnen[3]). Dennoch kann es nicht vermieden werden, auf die Beziehung der Tugend zur Persönlichkeit näher einzugehen. Denn in der Tugendlehre handelt es sich nicht unmittelbar um die „Totalität der Vernunft gegenüber der Totalität der Natur“, sondern um „die Vernunft in dem einzelnen Menschen[4])“. Dieser Einzelne aber ist wesentlich Persönlichkeit. Was ist Persönlichkeit? Das mit dem Eintritt des höchsten Prinzips, der Vernunft, entstehende menschliche Geschlecht ist die vollkommenste Gattung. Besteht nun das Wesen der Gattung in der Setzung von Gemeinsamem und Eigentümlichem zu individueller Daseinsform, so muss sich beides auch in der menschlichen Gattung vollendet ausprägen; „nämlich jenes Prinzip selbst muss auf das vollkommenste in allen dasselbe und aus allem anderen auf das vollkommenste ausgeschlossen, dann aber auch jedes Einzelwesen von allen andern auf das bestimmteste geschieden und verschieden, und also das eine Selbige in jedem Einzelnen ein Eigentümliches geworden sein[5])“. Dieses „Gesetztsein der sich selbst gleichen und

---

1) S. W. III, 5 S. 49. 2) S. W. III, 2 S. 358. 3) S. W. III, 5 S. 417. 4) S. W. III, 5 S. 328. 5) S. W. III, 2 S. 464.

selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen, also beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches daher zugleich anbildend ist und bezeichnend, zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft, ist der Begriff einer Person[1])". Soll nun in der Tugend die Vernunft ausschliesslich leitender Geist des Einzelnen werden, so kann sie es nur auf Grund dieses ihres Gesetztseins im Menschen, d. h. als persönliche. Die Tugend ist daher auf Bildung der Persönlichkeit gerichtet, und das Streben nach Tugend fällt zusammen mit dem nach vollendeter Persönlichkeit. Aber hierbei ist einerseits nicht ausser Acht zu lassen, dass Persönlichkeit nur die Daseinsform der im Menschen vorhandenen Vernunft, also ein rein Äusserliches der an sich unpersönlichen allgemeinen Vernunft ist. Andrerseits ist die Einzelpersönlichkeit nur ein Teil der in Persönlichkeiten zur irdischen Erscheinung gelangenden Gesammtintelligenz. „Der einzelne Mensch ist das kleinste persönliche Ganze, das Volk im grössten Umfange das grösste[2])". Nur in der Summe aller sittlichen Einzelpersönlichkeiten vermag die Vernunft zu adäquater Erscheinung und Ausgestaltung zu gelangen. Deshalb wird sie eine individuelle Vollkommenheit nur erreichen, indem sie die Schranken der Einzelpersönlichkeit durchbricht und in sittliche Beziehung zur Gemeinschaft tritt. Eine derartige universelle Bestimmtheit liegt bereits im Wesen der Persönlichkeit als solcher, welche, als ein Äusserliches für die innewohnende Vernunft, „wie alles Äusserliche, zugleich ein Gemeinschaftliches" ist. Die vollständige Bildung der Persönlichkeit wird also nur aus einer völlig sittlichen Wechselwirkung aller Individuen, die mit jener in Gemein-

1) S. W. III, 5 § 193, cf. S. W. III, 2 S. 481. 2) S, W. III, 5 S. 166.

schaft stehen, resultieren[1]). Da dies aber erst nach Realisierung des höchsten Gutes geschehen kann, so ist auch die Ausbildung der Persönlichkeit und hiermit die Vollendung der Tugend eine zeitlich werdende.

An dieser Stelle muss zugleich die Frage nach der menschlichen Glückseligkeit erörtert werden. Nach Schleiermacher[2]) kann die höchste Idee von Glückseligkeit nur aus der persönlichen Vollkommenheit resultieren. Diese ist als Produkt völlig sittlicher Wechselwirkung „die gänzliche Einheit der Natur mit der Intelligenz, indem auch das unmittelbare Lebensgefühl der ersteren sich ganz auf die letzte bezieht und jede andere Bedeutung verloren hat". — Die hieraus hervorgehende „gänzliche Befriedigung dieses so bestimmten Lebensgefühls" ist die höchste Glückseligkeit. Da aber die persönliche Vollkommenheit mit der vollendeten Tugend zusammenfällt, so vermag der Tugendhafte nicht an der höchsten Glückseligkeit teil zu haben, solange die Tugend nur im Besitze Einzelner und nicht der Gesamtheit ist. Damit aber wird zugleich das Leben des Tugendhaften im höchsten Gute in Frage gestellt, welches doch von vornherein gesichert zu sein schien.

Schleiermacher wirft nun die Frage auf, wie trotzdem der Tugendhafte im höchsten Gute zu leben vermöge. Wir müssen uns hier erinnern, dass durch die persönliche Vollkommenheit als das Resultat sämmtlicher Tugenden zugleich das höchste Gut verwirklicht wird. Will der Einzelne an diesem Akte teilhaben und damit im höchsten Gute leben, so muss er sich einerseits bewusst sein, inwieweit seine Persönlichkeit bereits ethisiert, d. h. unter die Herrschaft der Vernunft gestellt ist. Er weiss dann zugleich seine übrige ihm noch nicht ganz unterworfene Persönlichkeit als zu-

1) S. W. III, 5 S. 330. 2) cf. S. W. III, 5 S. 333 u. 334.

gehörig zu jener gemeinschaftlichen Masse des zu Ethisierenden, und bezieht „alles, was von da ausgeht, auf sich selbst nur objektiv als Erkenntnis“. Selbst die ihm hierbei erwachsende Unlust beweist nur die „Vollkommenheit seines Organs in Beziehung auf diese Erkenntnis.“ Andrerseits erscheint ihm sein Wirken auf jenen Teil der Masse als Kunst, welche das fortschreitende Werden jener hervorruft. „Der Tugendhafte lebt also im höchsten Gute, sofern alles in ihm Erkenntnis ist und Kunst.“ —

Es mag auffallend erscheinen, wie Schleiermacher die an sich unpersönliche Vernunft in individueller Vereinzelung nach möglichst vollkommener Persönlichkeit streben und so ihr Ziel, das höchste Gut, wenn auch gemäss dem geschichtlichen Werdeprozess nur individuell und relativ, verwirklichen lässt. Alle ethische Bethätigung der Vernunft unter dem Gesichtspunkte subjektiver Kulturarbeit angesehen, ist somit in letzter Instanz auf die Selbstbildung und Selbsterziehung des Menschen gerichtet. Möglichste Ausbildung der eigenen Persönlichkeit ist das Ziel des Menschen. Schleiermacher erweist sich hierin als Kind seiner Zeit, wie ja auch Goethe seine eigne Kulturarbeit allein durch Selbstvervollkommnung vermittelt dachte. Aber dennoch merken wir bei Schleiermacher in der Art und Weise, wie er die Einzelpersönlichkeit nur als relativen Selbstzweck, nämlich sozusagen als Durchgangsform der in der Totalität des irdischen Seins sich auswirkenden Vernunft gelten lässt, das Wehen einer neuen Zeit, welche im Schaffen für die Menschheit mit Hintansetzung der eigenen Persönlichkeit die rechte Kulturarbeit des Einzelnen im Dienste der Gesamtheit erblicken sollte. —

b) Die Einteilungsarten der Tugend.

Haben wir bisher unter Tugend das Sittliche als Kraft im persönlichen Individuum verstanden und somit die Tugend in ihrer Einheitlichkeit kennen gelernt, so verlangt doch die Darstellung der Tugend in ihrer ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit der Erscheinung die Aufstellung einer Mehrheit von Tugenden. Von verschiedenen Gesichtspunkten aus gewinnt Schleiermacher verschiedene Einteilungsweisen, die aber alle auf dieselben 4 Cardinaltugenden: Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit hinauslaufen.

In der Abhandlung „über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs“ [1]) geht er von der Definition der Tugend=Sittliches als Kraft im Einzelleben aus. Jedes dieser beiden constitutiven Momente der Tugend, Sittliches als Kraft und Einzelleben, unterzieht er einer nähern Untersuchung. Im Menschen ist, wie bereits erwähnt, ein Zwiefältiges vorhanden: Geistiges und Sinnliches, Höheres und Niederes, Vernünftiges und Unvernünftiges. „Nur dasjenige Zusammensein beider ist die Tugend, worin das Höhere gebietet und das Niedere gehorcht, das Umgekehrte aber ist das Gegenteil.“ Jede Verbindung des Höheren mit dem Niederen ist daher aus ihrer Zusammengehörigkeit, wie aus ihrer Verschiedenheit zusammengesetzt, welch' letztere als Widerstand des einen gegen das andere aufgefasst werden muss. Es ergiebt sich so eine doppelte Seite der Tugend, sofern sich in der Herrschaft des Höheren über das Niedere die Zusammengehörigkeit, und sofern sich darin der zu überwindende Widerstand ausdrückt. Ersteres bezeichnet Schleiermacher als belebende, letzteres als bekämpfende Tugend. Eine 2. Einteilung der Tugend ergiebt sich aus dem Begriff des Einzellebens. Dieses ist nur ein relativ vereinzeltes; thatsächlich steht und besteht

1) S. W. III, 2 S. 360—363.

es nur in stets erneuter Wechselwirkung mit dem Ganzen. In Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit kommt diese Reciprocität zum Ausdruck, sofern der Einzelne von aussen Einwirkung erfährt und zugleich Gegenwirkung ausübt, oder nach aussen wirkt und zugleich Gegenwirkung erleidet. Nun ist das einzelne Leben ein bewusstes und sich bewusst werdendes. Es findet in ihm also bewusstes Insichhineinbilden des Empfangenen und bewusstes Aussichherausbilden in die Welt hinein des in ihm Vorhandenen statt. Ersteres nennt Schleiermacher das Erkennen oder Vorstellen, letzteres das wirksame oder darstellende Handeln. Ist diese Zwiefältigkeit „die allgemeine Form aller Lebensthätigkeit", so kann sich auch die Herrschaft des Höheren über das Niedere im Menschen nur in dieser Form vollziehen, und wir erhalten eine 2. Einteilung der Tugend in eine vorstellende und eine darstellende.

Aus der Kreuzung beider Teilungsarten ergeben sich die 4 Cardinaltugenden:

Die belebende Tugend,
sofern sie erkennend ist, heisst Weisheit,
sofern sie aus sich herausbildend ist, Liebe.
Die bekämpfende Tugend,
im Insichhineinbilden ist Besonnenheit,
im Handeln Beharrlichkeit.

Etwas andere Ableitungen dieser Tugenden finden sich im „Entwurf eines Systems der Sittenlehre"[1]). Wenn man nämlich auf das Einswerden von Vernunft und Sinnlichkeit in der Tugend reflektiert und dabei in Betracht zieht, was in der Vernunft gesetzt ist und nicht in der Sinnlichkeit, und umgekehrt, was in der Sinnlichkeit und nicht in der Vernunft, so ist jenes der Idealgehalt, dieses die Zeitform. Als reiner Idealgehalt des Handelns ist die Tugend Ge-

1) S. W. III, 5 § 294—296.

sinnung, als unter die Zeitform gestellte Vernunft ist sie Fertigkeit. Beide dürfen nicht als getrennt gedacht werden, als ob eines ohne das andere sein könnte; nur erscheint die Tugend bald mehr in dieser, bald mehr in jener Gestalt. Nehmen wir hierzu den schon erwähnten, die ursprüngliche Form des Einzellebens charakterisierenden Gegensatz des Insichaufnehmens und Aussichhinstellens[1]), so ist die Tugend in Bezug auf jenes die erkennende, auf dieses die darstellende. Auch hier kreuzen sich beide Einteilungsarten:

Die Tugend als Gesinnung im Erkennen ist Weisheit,
als Gesinnung im Darstellen Liebe.
Die Tugend als unter die Zeitform gestelltes Erkennen ist Besonnenheit,
als unter die Zeitform gestelltes Darstellen Beharrlichkeit.

Noch ein anderer Einteilungsgrund ergiebt sich, sofern die Intelligenz empirisch in einer Mannigfaltigkeit von Darstellungen der sittlichen Kraft erscheint, welche, als durch die Thätigkeit der Intelligenz auf den Organismus gewirkte organische Zustände, in jedem Menschen different sein können. Dagegen fällt die Intelligenz selbst gar nicht unter diese quantitative Betrachtung, da sie an sich überall dieselbe ist. Wir unterscheiden also: die Tugend in der Intelligenz an und für sich als die sich selbst gleichbleibende d. h. als Gesinnung, und die Tugend in der Wirkung der Intelligenz auf den Organismus quantitativ geworden und deshalb veränderungsfähig d. h. als Fertigkeit. Nehmen wir hinzu die Unterscheidung der Tugend, inwiefern sie „das Ingegensatzgetretensein des Geistigen und Dinglichen, also die Richtung der Intelligenz auf das Sein", und inwiefern sie „das Eingegangensein der Intelligenz selbst in das

1) Vergl. S. W. III, 5 S. 337. § 295.

geteilte Sein", nämlich die als handelnde im menschlichen Geschlecht zerteilte Intelligenz, repräsentiert, so hat demnach jedes menschliche Einzelwesen als sittliches Agens eine Richtung auf das Sein an sich und eine Richtung auf die Gesamtheit der menschlichen Einzelwesen. In beiden Richtungen ist die ganze Tugend enthalten, aber jede von beiden kann gesetzt sein als sich selbst gleich bleibend, d. h. als Gesinnung, und als quantitativ und deshalb veränderungsfähig, d. h. als Fertigkeit. So nehmen sich beide Teilungsgründe gegenseitig auf. Man kann nun entweder die Richtung auf das Sein an sich als Gesinnung und als Fertigkeit, und dann in gleicher Weise die Richtung auf die Gesamtheit der Einzelwesen behandeln, oder zuerst die ganze Tugend als Gesinnung und dann die ganze Tugend als Fertigkeit ins Auge fassen. Schleiermacher zieht der bessern Übersicht wegen das letztere vor. Behandeln wir also zuerst die Tugend als Gesinnung. Sie ist a) die an sich selbst gleich bleibende Richtung des intelligenten Einzelwesens auf das Sein an sich. Wir müssen uns hier erinnern, dass nach Schleiermacher unter dem Sein an sich die vorempirische Identität des Geistigen und Dinglichen zu verstehen ist. Es wird daher hier darauf ankommen, „in jedes Glied des Gegensatzes (Geistiges — Dingliches, oder, was dasselbe ist, Denken — Sein) das andere auf seine Weise hineinzusetzen, damit so untergeordnet in jedem Gliede das Ganze, mithin der Gegensatz relativ aufgehoben sei". Dies wird erreicht, indem einerseits durch das Denken des Seins die Intelligenz das Sein idealiter in sich aufnimmt, und indem andrerseits durch das Einbilden des Gedankens in das Sein die Intelligenz sich dem Sein realiter einbildet. Für dieses Gebiet haben wir den Ausdruck Weisheit sowohl nach der theoretischen als nach der praktischen Seite. b) Die Richtung (und zwar ebenfalls die sich gleichbleibende) des Einzelwesens auf die Gesamtheit derselben. Sie besteht in der Aufhebung der Differenz zwischen beiden, indem jedes Einzelwesen das Wesen der Gattung rein repräsentirt, sowohl nach Seite der Intelligenz, wie nach der der Natur. Der Ausdruck dafür ist Liebe. Ferner ist die Tugend als Fertigkeit zu behandeln, also die quantitative Seite der Tugend. Hier besteht a) Die Richtung des Einzelwesens auf das Sein an sich darin, dass bei Vollzug eines Momentes in dem einzelnen Gegenstande das ganze Sein mitgesetzt ist, und der Impuls dazu von der Intelligenz an sich ausgeht. Es ist dies die Besonnenheit. b) Die Richtung des Einzelwesens auf die Gesamtheit der Einzelwesen. Sie ist die trotz Wechsel und Unterbrechung fortgehende Realisirung eines erstmalig gesetzten Zweckbegriffs und wird Beharrlichkeit genannt.

[1]) Bei allen diesen Einteilungen der Tugend in eine Mehrheit von Einzeltugenden darf nicht vergessen werden, dass trotzdem die Einheit der Tugend gewahrt bleibt. Wo eine Tugend ist, da sind alle; wer eine Tugend hat, hat alle, nur kann empirisch die eine Tugend sehr zurückgedrängt sein, während die andre zu grosser Virtuosität gesteigert ist. Die Tugend als Gesinnung ist das Prinzip des wirklichen Handelns und tritt als solches weder in die Erscheinung, noch unterliegt sie einer Veränderung. In ihren beiden Stufen, als Sinn und als produktive Kraft, ist sie unwandelbar, d. h. ihre ursprüngliche Vereinigung mit der Persönlichkeit, wie auch ihr Übergehen zu einer höheren Potenz ist ein auf einmal Daseiendes, ein ebenso absoluter Akt der Freiheit, wie das Erwachen der Sittlichkeit überhaupt. Ist die Tugend als Gesinnung die aller sittlichen Erscheinung im Bewusstsein zu Grunde liegende sittliche

---

1) Für die nächstfolgende Auseinandersetzung vergl. S. W. III, 5 § 298 u. die §§ 310 u. 311.

Qualität, so ist die Tugend als Fertigkeit die bis zu einem gewissen Grade verwirklichte Vereinigung von Vernunft und Natur im Menschen, welche von da aus weiterhin nach allen wesentlichen Richtungen einigend wirkt. Die sittliche Fertigkeit besteht im Gebrauch der ganzen Persönlichkeit als Organ der Gesinnung und ist deshalb ein Wachsendes, wie auch das persönliche Leben, welches im Gebrauch des Körpers als Organ des Bewusstseins besteht. Aus ihr resultirt das Handeln selbst, und alles Mehr oder Minder in demselben hängt von ihrer Quantität ab. Im organischen Sein zur Erscheinung gelangend ist sie dem organischen Werdeprozess unterstellt und der Vervollkommnung fähig. Ihre Vollendung, welche aber ausserhalb aller Erfahrung liegt, würde dann erreicht sein, wenn die Sinnlichkeit mit Ausschluss aller selbständigen, d. h. nur in ihr selbst begründeten, Thätigkeit und Verknüpfung von Thätigkeiten den Grund ihrer Aktivität lediglich von der Vernunft erhielte. Gesinnung und Fertigkeit sind sachlich vollkommen eins. Es giebt keine Gesinnung ohne Ausübung d. h. Fertigkeit, und diese wiederum gründet völlig in der Gesinnung und ist nichts anderes als die im Leben erscheinende Gesinnung. Nur ein verschiedener Standpunkt ist es, wenn man die sittliche Qualität bald nach ihrer rein innerlichen Seite als die sich selbst gleiche Kraft, bald nach der Grösse ihrer Erscheinung ins Auge fasst.

Gehen wir nun zur Darstellung der einzelnen Gesinnungs- und Fertigkeitstugenden über.

c) Die einzelnen Cardinaltugenden.

A) Die Gesinnungstugenden: Weisheit und Liebe.

1. Die Weisheit.[1])

Die Weisheit ist das Sittliche als Erkenntnis gesetzt. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob es sich hier speziell

1) Vergl. S. W. III, 5 § 299—302.

um das Zustandebringen, oder den Besitz eines bestimmten materiellen Wissens handle, sondern der Begriff der Weisheit ist hier viel weiter und allgemeiner zu fassen als „diejenige Qualität, durch welche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt. Die Weisheit ist die Wurzel aller Tugend, das ideale Prinzip alles Sittlichen in jedem Einzelnen. Sie manifestiert sich als Weisheit des Gefühls und des Wissens. Die Weisheit des Gefühls besteht darin, dass Lust und Unlust vorwiegend intellektuell bestimmt sind. Die im Menschen thatsächlich und notwendiger Weise vorkommenden animalischen und rein organischen Affektionen sind nur dann sittliche, wenn sie gleich bei ihrem Entstehen von einem Höheren belebt werden, sodass das sinnliche Element keine Aktion und keinen Zustand völlig erfüllt, sondern, immer auf ein Intellektuelles reduziert, mit ihm zu einer von letzterem beherrschten Einheit sich verbindet. Der hierbei zu Tage tretende unmittelbar organische Ausdruck des Gefühls ist ein unwillkürlicher, ein blosser „Annex" des Gefühls ohne eigene Thätigkeit. Die Weisheit des Gefühls zerfällt in eine kontemplative und eine imaginative Seite. Erstere besteht darin, dass innerhalb einer Affektion die Beziehung auf das Ideale gewahrt werde, letztere darin, dass alle Typen der Darstellung von ihrer Genesis an idealen Gehalt besitzen. Beide gehören eng zusammen. — Die Weisheit des Wissens ist die Erfüllung des Denkens mit idealem Gehalt. Hier unterscheidet Schleiermacher eine analytische oder intuitive, und eine synthetische oder spekulative Seite. Bei der ersteren ist die Synthesis gegeben; die Thätigkeit richtet sich auf das Einzelne und die Subsumption desselben unter das Ganze, resp. des Besonderen unter das Allgemeine. Bei der letzeren ist die Synthesis Ziel und das Besondere nur Anknüpfungspunkt für die Aufstellung des Allgemeinen. Beide Seiten sind unzertrennlich, denn das Einzelne erhält erst durch die Subsumption seinen be-

stimmten Ort innerhalb eines Allgemeinen, welches seinerseits erst das Produkt der Synthesis ist.

Ferner unterscheidet Schleiermacher die Weisheit, sofern sie im Selbstbewusstsein, und sofern sie im objektiven Bewusstsein sich kundgiebt. Im ersteren ist sie Vertiefung d. h. Zurückgehen auf ihre transzendente Voraussetzung = Andacht; und Verbreitung, d. h. Richtung auf das Einzelne und Geteilte. Tritt bei jener das Sinnliche naturgemäss zurück, so steht dagegen dasselbe bei der Verbreitung im Vordergrund. Dennoch darf auch hier das Sinnliche nicht den Abschluss bilden, sondern Lust und Unlust müssen auf ihre höhere Einheit im intelligenten Selbstbewusstsein zurückgeführt werden. Die so entstehende Sicherheit erscheint negativ als Gemütsruhe, positiv als Heiterkeit. Wenn jeder Moment das Geistige fördert als Annäherung an die Reinheit des Selbstbewusstseins, so entsteht die Seligkeit, für welche das sinnlich Angenehme oder Unangenehme völlig indifferent sind. Die Kunst gehört nur teilweise hierher als die imaginative Seite des Selbstbewusstseins. „Das Miteinbilden des affizierten Selbstbewusstseins in alle erfüllten Momente ist die Gemütlichkeit, das Produziren selbständiger Symbole derselben ist die Begeisterung.“ Auch im objektiven Bewusstsein lässt sich eine doppelte Richtung unterscheiden, eine spekulative, vom Sinnlichen auf das Transzendente, und eine empirische, vom Transzendenten auf das Sinnliche. Ersteres ist der Tiefsinn, welcher in allem Einzelnen die Gesamtheit des Seins anstrebt; letzteres der Scharfsinn, welcher den Ideen in der Fülle des Sinnlichen nachgeht. Beide sind dann vollkommen, wenn einerseits „das Ideale auch wirklich das Reale in sich trägt“ — dies ist die Richtung auf die Wahrheit; und wenn andrerseits „das Einzelne auch bestimmt auseinander tritt, sodass weder die allgemeinen Positionen an der Gegensatzlosigkeit des Transzendenten, noch die einzelnen an

der chaotischen Verworrenheit des mathematisch Erfüllten teil haben“ — dies ist die Richtung auf die Klarheit. Jene spekulative Richtung kommt nicht seltener vor, als diese empirische, nur eben beide meist in verderbter Gestalt. Aberglaube ist nichts andres, als der sich missverstehende Tiefsinn.

Das Gefühl mit vorwiegender Receptivität ist Empfindung: der Zustand ist Kontemplation. Man ist in jeder sittlichen Sphäre nur vermöge des Kontemplativen religiös, sonst mit aller Thätigkeit isoliert, nicht im Ganzen. Anschauung[1]) mit hervortretender Rezeptivität ist Erfahrung; der Zustand ist Intuition. Nur sie gewährt Sicherheit, sonst kann man nur „aufs Geradewohl herumgreifen“. Anschauung mit vorwiegender Spontaneïtät ist inneres Bilden; der Zustand ist Imagination. Nur in Kraft derselben ist man selbstthätig, sonst lediglich Organ dessen, in dem der Typus der Handlung konzipiert ist. Gefühl mit hervortretender Spontaneïtät ist Phantasie; der Zustand ist Spekulation. Nur durch sie giebt es einen Fortschritt, „weil die Selbsterkenntnis jedes Ganzen nur ein Werdendes, also die Synthesis immer aufgegeben ist“. — Rezeptivität des Gefühls und Spontaneïtät der Anschauung gehören zusammen; ebenso Rezeptivität der Anschauung und Spontaneïtät des Gefühls.

Ein blosser Schein der Weisheit ist da vorhanden, wo das Höhere und Allgemeinere als ein Abstraktes d. h. an sich Leeres gesetzt wird. Wohl abstrahiert die Anschauung nach ihrem innersten Prinzip von aller sinnlichen Einzelheit, aber das so gesetzte Allgemeine muss die Identität des Idealen und Realen in sich wahren, sonst geht die ideale Bedeutung der höheren Formen verloren, und alle Erkenntnis scheint auf sinnlichem Eindruck zu beruhen.

1) So nach Handschrift (d.). Sonst werden Gefühl und Wissen einander gegenübergestellt.

2. Die Liebe[1]).

Die Liebe ist das reale Prinzip des Sittlichen, wie die Weisheit das ideale. Sie ist „das Seelewerdenwollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Prozess, so wie das Hineingehen der Materie in den organischen Prozess Leibwerdenwollen ist". Die Weisheit ist das Handeln der Vernunft in der Natur, die Liebe das Handeln derselben auf die Natur. Alles in der Weisheit formell Vorhandene wird in der Liebe zur „Identität des Seins und Werdens". Die Liebe ist das Bestreben der Vernunft, Gemeinschaft hervorzubringen, und deshalb die rechte Bezeichnung für alle darstellende und bildende Tugend. Die Vernunft kann aber nur in Gemeinschaft[2]) treten:

1) mit sich selbst in anderen als Selbstdarstellung und Selbstoffenbarung zum Zwecke der Gemeinschaft;

2) mit dem niederen menschlichen Vermögen, d. h. der Natur, in sich selbst und anderen als Anbildung zum Zwecke der Erziehung;

3) mittelst der menschlichen Natur mit der aussermenschlichen als Offenbarung des Geistes in der Gestaltung der Welt und Erziehung derselben zur Einheit des Daseins mit dem Menschen.

„Alle Thaten und Werke der bildenden Liebe" können nichts anderes sein, „als was die Weisheit auch ist, nämlich der Geist, der sich selbst offenbarend das belebt, was nicht er selbst ist." Die Liebe ist „das schöpferische Wollen der Weisheit" und die Weisheit ist „das stille Sehnen und Insichselbstsein der Liebe." Weisheit und Liebe gedeihen beide nur in bestimmter Wechselwirkung.

1) Vergl. S. W. III, 5 §. 303 — §. 309. 2) S. W. III, 2 S. 375 u. 376.

Als die beiden Formen der Tugend als Gesinnung gehen sie notwendig auf einander zurück. „Weisheit als Richtung der Intelligenz auf das Sein wird nur realisiert durch Liebe, weil ohne diese keine Mitteilung wäre, und jede Generation das Streben nach Weisheit neu beginnen müsste; Liebe aber beruht auf der Weisheit." Die Liebe wird eingeteilt in gleiche und ungleiche, freie und gebundene. Die erste Teilung ist durch das Zusammensein der Generationen, die letztere durch das der Raçen und Völker motiviert. Die Liebe des Einzelwesens zu denjenigen derselben Generation ist eine gleiche, die Liebe desselben zu denjenigen der jüngeren Generation eine ungleiche. Unter der Voraussetzung, dass durch klimatische Einwirkungen ein verschiedenes Mass der Vereinigung von Vernunft und Natur bedingt sei, welches durch Volks- und Raçenverschiedenheit sich charakterisiert, ist die Liebe des Einzelwesens zu denjenigen innerhalb desselben Volksganzen eine gebundene, ausserhalb desselben eine freie. Beide Teilungsarten vereinigt ergiebt:

1. Die gebundene Liebe
   a) als gleiche,
   b) als ungleiche.
2. Die freie Liebe
   a) als gleiche,
   b) als ungleiche.

1. Die gleiche gebundene Liebe.

Es ist dies die Gerechtigkeit, welche aber nicht bloss wie bei den Alten, auf den Staat beschränkt ist, sondern sich auf alle Sphären des gemeinsamen Lebens erstreckt. Überall im Grunde dieselbe ist sie dennoch in jedem Gebiete eine andere; nämlich als Richtung auf die **Gesamtheit** ist sie

a) Gemeingeist, und zwar

α) Verfassungsliebe=Interesse an der Form der Gesamtheit, und

β) Vaterlandsliebe=Interesse am Wesen derselben.

Als Richtung auf die Einzelnen in der Gesamtheit ist sie

b) Wohlwollen und zwar

α) Wohlthätigkeit als ausgleichende,

β) Dienstfertigkeit als hilfreiche Bethätigung.

Negative Ausdrücke als Formen der Gerechtigkeit sind Rechtschaffenheit und Unparteilichkeit.

2. Die ungleiche gebundene Liebe.

Ihre Sphäre ist zunächst die Familie als der „ursprüngliche Ort des Zusammenseins der Generationen"; hier ist sie das Verhältnis von Eltern und Kindern. Im weiteren Sinne findet sie sich zwischen Erwachsenen im allgemeinen und Kindern. Als ewig ungleiche gebundene Liebe ist sie das Verhältnis von Gott und Mensch.

Sie erweist sich

a) als Fürsorge auf Seiten des übergeordneten,

b) als Ehrfurcht auf Seiten des untergebenen Teils.

Die Fürsorge ist

α) freilassend im Hinblick auf die zunehmende Gleichheit,

β) leitend in Rücksicht auf die bestehende Ungleichheit.

Die Ehrfurcht ist

α) positiv, Gehorsam=Willigkeit aus Gefühl für die überwiegende Vernunftmacht,

β) negativ, Scheu=Abneigung, etwas gegen den Willen des übergeordneten Teils an sich zu haben.

Die enge Zusammengehörigkeit beider Seiten der gebundenen ungleichen Liebe lässt sich in der Formel zum Ausdruck bringen: „So viel leitende Fürsorge in dem einen, so viel Gehorsam muss in dem andern sein, und so viel Scheu in diesem ist, so viel freilassende darf in dem andern sein." Dieser pädagogische Grundsatz ist offenbar unter dem Gesichtspunkte concipiert, dass die Jugend einst in das Verhältnis der Gleichheit zu den Erwachsenen übergehen wird. Die Richtung auf die Gleichheit hat schon von Anfang an in der Gesinnung hervorzutreten als „Anerkennung der steigenden Manifestation der Intelligenz", wie sie mit der „Freude am ersten Mienenspiel" beginnt. Auf Seiten der Kinder äussert sich die Liebe als Ehrfurcht, und sie allein darf bei der Erziehung in Anspruch genommen werden. — Hier aber befindet sich Schleiermacher offenbar in einem nicht recht zu beseitigenden Dilemma, sofern die Ehrfurcht einestheils als die eine Seite der ungleich gebundenen Liebe notwendigerweise ein Sittliches, eine Tugend sein muss, anderenteils aber in dem Kinde (Unmündigen) als einem noch unvollständigen Menschen keine Tugend sein kann[1]). Er sucht diese Schwierigkeit zu lösen, indem er die im Kinde wirksame Intelligenz zwar anerkennt, aber sie als ein blosses „Analogon des Sittlichen" gelten lässt, welches er Ehrfurcht nennt. So erscheint denn die Ehrfurcht einmal als die eine Seite einer Kardinaltugend, das andre Mal als ein, ich möchte sagen, blosses Surrogat der Tugend in solchen, die ihrer Natur nach gar nicht tugendhaft sein können. Die Lösung der Schwierigkeit kann nicht erreicht werden, indem man dem Kinde eine eigentliche Liebe abspricht, denn dadurch wird das Verhältnis zu einem einseitig sittlichen.

1) S. W. III, 5 S. 374 cf. 331.

3. Die gleiche freie Liebe.

Die freie Liebe ist die unerlässliche Bedingung für das Dasein der gebundenen. Ihr Prinzip ist die Wahlanziehung innerhalb wie ausserhalb eines gebundenen Naturganzen. Die Bedingungen für die gleiche freie Liebe sind Teilnahme (Mitteilung) als Aktivität und Empfänglichkeit (Offenheit) als Passivität. Die Thätigkeit jedes Teils muss durch die Billigung des andren bedingt sein. Eine derartige Übereinstimmung muss von selbst da sein.

Die gleiche freie Liebe ist

a) Ehe innerhalb der Geschlechtsgemeinschaft, und

b) Freundschaft innerhalb der Geschlechtsgleichheit.

Die Vollkommenheit in der Ehe besteht darin, dass jeder Teil dem andren „das Geschlecht befriedigend aufschliesst". Die Anziehung der Individuen in der Freundschaft entsteht unter dem Gesichtspunkte der Verstärkung und der Ergänzung; jene kommt durch die Möglichkeit des vielseitigsten Zusammenwirkens, diese durch Aufhebung der Differenz zwischen Individuum und Gattung zu stande. Das Fehlen beider, sowohl Freundschaft als Ehe, bedingt einen wesentlichen Mangel im Einzelnen.

4. Die ungleiche freie Liebe.

Sie findet nur im Meister- und Schülerverhältnis statt, und zwar auf dem Gebiete der Kunst. Die Wissenschaft kommt hier nur nach ihrer Kunstseite in Betracht, und unter diesem Gesichtspunkte allein gehört auch die Philosophie und das in ihr stattfindende Meister- und Schülerverhältnis hierher. Der Charakter der Ungleichheit eignet dieser Art der freien Liebe, weil Meister und Schüler zwei verschiedene Generationen repräsentieren. Entwickelnwollen und Entwickeltwerden sind die Faktoren der Gemeinschaft innerhalb der Schule; und sie äussern sich auf Seiten des Meisters als Begeisterung, auf Seiten des Schülers als

Enthusiasmus. Die Entwicklung der jüngern Generation geschieht „durch das anziehende Prinzip der eigentümlichen Bestimmtheit", nicht, wie in der Familie, durch Nachahmung.

In allen diesen Einteilungen der Liebe sind die Gegensätze nur relativ. Denn „die gleiche Liebe (bürgerliche) ist ursprünglich ungleich gewesen (Despotismus, Usurpation). Die ungleiche (Eltern- und Kindesliebe) geht über in gleiche. Die freiste (Freundschaft und Geschlechtsliebe) entsteht aus gebundener (Identität des Volks und der Bildung). Die gebundene (bürgerliche) entsteht aus freier Zuneigung mehrerer Stämme u. s. w."

In der Aufstellung der Liebe als Cardinaltugend charakterisiert sich die Tugendlehre Schleiermachers als christliche. Wenn wir aber auf die bisherige Darstellung zurückblicken, so scheint darin das specifisch christliche Moment, die Liebe zu Gott, nicht nur nicht zur Geltung gekommen zu sein, sondern überhaupt keinen Raum finden zu können. Denn es handelt sich überall in der Liebe um ein Verhältnis der Vernunft zur Natur, um eine Beseelung derselben. Die Vernunft ist das Thätige, Liebende, die Natur das Leidende, Geliebte. Schleiermacher sucht diesem Einwand zu begegnen, indem er den Ausdruck Liebe zu Gott als einen „uneigentlichen" bezeichnet. Wie es kein ausschliesend erfüllendes Bewusstsein Gottes gebe, so auch keinen ausschliessend erfüllenden Trieb auf Gott. „Die Liebe zur Natur ist nur sittlich als Liebe zu Gott, die Liebe zu Gott ist nur wahr als Liebe zur Natur[1])." — Das Verhältnis von Selbstliebe zu Nächstenliebe stellt er als ein völlig identisches hin, sofern sich in beiden das

1) Dass allerdings damit das Wesen der christlichen Liebe zu Gott durchaus nicht erschöpft wird, bedarf wohl kaum der Erwähnung.

„Interesse der Gattung am Einzelwesen" ausspricht. Die Selbstliebe ist daher „nur insofern sittlich, als sie alle andere Liebe in sich schliesst; und alle andre ist nur insofern wahr, als sie die Selbstliebe aufnimmt".

B) Die Fertigkeitstugenden: Besonnenheit und Beharrlichkeit.

1. Die Besonnenheit.[1])

Gehört das Erfassen der sittlichen Aufgabe als eines Ganzen der Weisheit zu, und hat dies als der primäre und prinzipielle Akt einer sittlichen Handlungsweise zu gelten, so ist es dagegen Sache der Besonnenheit, die einzelnen Akte des Erkennens als Teile jenes Ganzen in einem empirischen Subjekt zu produzieren. Die Besonnenheit besteht, wie jede sittliche Fertigkeit als organische Seite der Tugend, aus 2 Faktoren, „einem combinatorischen, nämlich der Leichtigkeit und Richtigkeit des Aneinanderreihens der von der Vernunft ausgehenden organischen Thätigkeiten, und einem disjunktiven oder kritischen, nämlich dem Unterscheiden und Unterdrücken der von der Natur ausgehenden Thätigkeiten. Die sittliche Thätigkeit selbst hat hierbei einen doppelten Charakter zu tragen, einen individuellen, sofern die Vernunft auf die Ethisierung der einzelnen Natur als einer von allen andren unterschiedenen auszugehen hat, und einen universellen, sofern das sittliche Handeln ohne Berücksichtigung der persönlichen Vereinzelung, in welcher die Vernunft empirisch sich findet, auf die „Gesamtheit der sittlichen Sphären" sich richten soll. Beide Teilungen verbunden ergeben die 4 Momente, in denen jede der beiden Fertigkeitstugenden vollendet zum Ausdruck kommt: kombinatorisch-universell und combinatorisch-individuell, disjunktiv-universell und disjunktiv-individuell.

1) S. W. III, 5 § 313 u. 314.

Die Besonnenheit ist das unter die Zeitform gestellte Erkennen und versiert daher im Bewusstsein, im objektiven und im subjektiven. Betrachten wir zuerst die Besonnenheit im objektiven Bewusstsein. Hier ist die combinatorisch-universelle Besonnenheit der Verstand im sittlich praktischen Sinne, der sich als Klugheit und Scharfblick erweist. Die beiden Hauptmomente der Klugheit sind Geistesgegenwart und Aufmerksamkeit. Aufgabe dieser Seite der Besonnenheit ist sowohl das richtige Zusammensetzen der Bestandteile eines einzelnen Zweckbegriffs, als auch das Entwerfen einer richtigen Lebensordnung, die durch die einzelnen Bestandteile des allgemeinen Zweckbegriffs als Typus des sittlichen Handelns gebildet wird. Die Vollkommenheit nach dieser Hinsicht drückt die Formel aus, „dass der allgemeine Zweckbegriff durch lauter solche realisiert werde, die immer den gleichen Wert behalten und nicht durch Künftiges zurückgenommen werden, und dass er sich durch diese ganz realisiere". Die combinatorisch-individuelle Besonnenheit ist das, was wir Geist nennen im Gegensatze zur Geistesarmut. Er erscheint als Erfindsamkeit wo Begriff, als Phantasie wo Bild herrscht. Die sittliche Thätigkeit richtet sich hier auf die eigentümliche Gestaltung des ganzen Lebens, wie auch des Einzelnen in ihm. „Der hat am meisten Geist, welcher seine Zweckbegriffe alle so construiert, dass sich seine persönliche Eigentümlichkeit darin ausspricht." Die disjunktiv-universelle Besonnenheit besteht in der bewussten Trennung und Ausscheidung der von der Sinnlichkeit ohne den Impuls der Intelligenz in jedem Momente ausgehenden Aktivitäten des Bewusstseins von denjenigen, die von der Vernunft ausgehen, so dass die „Reinheit im Conceptionsprozess" gewahrt wird. Hierauf beruht die Vorstellung von der Tugend als Kampf.

Die disjunktiv-individuelle Besonnenheit vermeidet bei Einwirkung einer fremden Individualität auf die eigne eine falsche Nachahmung, welche entweder durch unwillkürliche Verwechslung des allgemein Vorbildlichen in einem andren mit seinem Eigentümlichen das eigne Individuelle zurückdrängt, oder aus Eitelkeit wissentlich auf ein Fremdes des Beifalls wegen ausgeht. Es ist dies die Wahrung der Ursprünglichkeit. — „Das Selbstbewusstsein ist hier ebenfalls ein wesentliches Agens, weil es das Entstehen aller einzelnen Momente vermittelt.“ Hier ist die combinatorisch-universelle Besonnenheit die Gleichmässigkeit des sittlichen Gefühls, aus dessen Mangel fast alle sittlichen Streitigkeiten nnd Parteiungen resultieren. Die combinatorisch-individuelle Besonnenheit ist das Schicklichkeitsgefühl. Die disjunktiv-universelle ist das Gewissen. Es ist dies diejenige Richtung der Besonnenheit, welche „die sinnlichen Affektionen abhält, Agentien zu werden“. Die disjunktiv-individuelle Besonnenheit ist der Takt, welcher gegen die mimisch aneignende Neigung des empirischen Bewusstseins reagiert, indem er den für jeden nach seiner Individualität falschen Geschmack abwendet. Die universelle und individuelle, ebenso die combinatorische und disjunktive Seite der Besonnenheit gehören eng zusammen. „Die individuelle Besonnenheit ist die geistreiche, die universelle die verständige; die kombinatorische die aneignende; die disjunktive die abwehrende.“

Das Subjekt muss sich der Identität der auf spekulativem und auf praktischem Gebiete sich zeigenden Besonnenheit bewusst sein. Wo beide als verschieden gesetzt werden, liegt kein rein ethisches Interesse zu Grunde und die Fertigkeit ist im Subjekt nicht Tugend.

2. Die Beharrlichkeit[1]).

Die Beharrlichkeit ist das Zeitlichwerden und Zeitlichbleiben des gesamten sittlichen Impulses. Im Verhältnis zur Besonnenheit ist sie „das reale Gebären der Ideen in das Endliche“, wie jene „das ideale“. Sie enthält nicht eine in begrifflicher Hinsicht von den andren Tugenden verschiedene und neue Seite der Tugend, sondern bezeichnet lediglich „das Mechanische der Ausführung als Herrschaft der Vernunft in der Organisation“. Wohl giebt es auch eine Beharrlichkeit innerhalb des Bewusstseins, nämlich im Erkennen, und ebenso einen Mangel daran; aber auch hier hat sie nichts mit dem Zweckbegriff als solchem zu thun, sondern dieser wird als Produkt der Besonnenheit vorausgesetzt, und nur die mehr oder minder gelungene Ausführung desselben ist das Werk der Beharrlichkeit. Handelt es sich um eine Reihe von Momenten innerhalb einer sittlichen Handlung, so ist jeder Zweckbegriff eines Moments für sich betrachtet Produkt der Besonnenheit, dagegen als constante Durchführung eines erstmaligen Zweckbegriffs der Beharrlichkeit angehörig. Als Erscheinung der Liebe ist sie nur das Quantitative des Vernunfttriebes, von dessen Stärke das Zeitlichwerden der Liebe als Gesinnung abhängt. Sie bezeichnet also einerseits die Stetigkeit der sittlichen Begriffsbildung innerhalb eines Gesamtimpulses, resp. in der Fortentwicklung eines ursprünglichen Zweckbegriffs; andrerseits das Quantitative des Vernunftlebens in der Gesamtheit des Organismus. Vermittelt durch ihre Beziehung zur Besonnenheit und zur Liebe steht die Beharrlichkeit auch zur Weisheit in einem gewissen Verhältnis, sofern das Auffassen der sittlichen Aufgabe einen Impuls zur Thätigkeit nach aussen in sich schliesst.

---

1) S. W. III, 5 § 315—317.

Als Fertigkeitstugend findet auch auf die Beharrlichkeit der Gegensatz des Combinatorischen und Disjunktiven Anwendung. Organisation und Vernunft stehen sich als die beiden Mächte im sittlichen Prozess gegenüber. Die Beharrlichkeit ist unter diesem Gesichtspunkte die Tugend, welche der Vernunft innerhalb der Organisation zur Herrschaft verhilft. Als combinatorische Beharrlichkeit erneuert sie beständig den Vernunftimpuls, welcher durch die Gegenwirkung der Organisation als Masse oder der durch Gewöhnung beschränkten Lebensbewegung des Menschen seine Kraft zu verlieren droht. Aber indem sich so der intelligente Impuls auf gleiche Weise wiederholt, entsteht auch hier wieder die Gefahr eines gewohnheitsmässigen Betriebes dieser intelligenten Reaktion. Dies ist in der That da der Fall, wo ein bewusstloses Fortwirken nach totem Buchstaben stattfindet, sei es auf dem Gebiet der Sitte, sei es auf dem des Gesetzes. Von Beharrlichkeit kann hier ebensowenig die Rede sein, wie von irgend einer andren Tugend. „Die Beharrlichkeit ist nur, wo sittliche Impulse sind.“ — Die Organisation leistet aber der Vernunft nicht nur passiven sondern auch aktiven Widerstand. Kraft des ihr innewohnenden eignen Lebens ist sie nämlich bestrebt, Thätigkeiten zu producieren, welche Lust und Unlust erregen und so in der Form von Begehren und Verabscheuen die Reihe der sittlichen Bewegungen hemmen. Hier ist es nun Sache der disjunktiven Beharrlichkeit, als „Macht der Intelligenz über sinnlich entstandene Appetitionen und Repulsionen“ dieselben zu unterdrücken und auszuscheiden. Diese bisher im allgemeinen gezeichneten Bethätigungen der combinatorischen und disjunktiven Beharrlichkeit sind durch Hinzunahme des Gegensatzes von universell und individuell noch zu spezialisieren. Bezeichnen wir den von der Organisation ausgehenden Massenwiderstand als Trägheit, so ist die dagegen ankämpfende universell-combinatorische Beharrlichkeit Fleiss, Assiduität, die individuelle Meisterschaft oder Virtuosität. Der letztere Ausdruck, welcher dem Kunstgebiete entlehnt ist, bedeutet „das vollständige Heraustreten des Individuellen mit gänzlicher Überwindung der Masse“. Gegenüber dem eigentümlichen Leben der Organisation, welches als sinnliche Lust oder Unlust der Vernunftherrschaft entgegen tritt, ist die disjunktiv-universelle Beharrlichkeit Beständigkeit, welche darin besteht, dass man sich nicht durch Lust oder Unlust zum Aufgeben andrer Handlungen auf Unkosten einer bereits concipierten und begonnenen bewegen lässt. Der Lust gegenüber ist sie Treue, der Unlust gegenüber Tapferkeit. Letztere heisst Mut als Beharrlichkeit innerhalb einer Handlung gegenüber mannigfaltiger Unlust, und Geduld als Beharrlichkeit in der Succession der sittlichen Handlungen gegenüber einer Unlust. Die disjunktiv-individuelle Beharrlichkeit richtet sich gegen den Schlendrian, und wird Korrektheit, ἀκρίβεια, Genauigkeit genannt.

Wenn die Bethätigungen der Beharrlichkeit nicht allenthalben die gleichen sind, sodass erfahrungsgemäss mancher z. B. viel Tapferkeit hat, aber wenig Geduld oder Treue, so kann der Grund nur in der Förderung oder Hemmung durch sinnliche Potenzen gelegen sein: entweder ist dann Furcht gegenüber von Lust oder Unlust im Spiele, oder es ist nach einer Seite hin mehr Gewöhnung (Übung) vorhanden. In ihrer höchsten Vollendung ist die Beharrlichkeit „ausschliessliche Beseelung des ganzen Naturgebietes durch das höhere Prinzip und hervorgebrachte Zulänglichkeit der Natur für die Intelligenz“.

Werfen wir jetzt am Ende dieser Darstellung der Tugendlehre noch einen Blick nach rückwärts wie nach vorwärts. Die Vernunft, so sahen wir, ist das constitutive Prinzip der menschlichen Gattung und hat das Bestreben, das ganze irdische Sein der Idee unterzuordnen. Zunächst

aber nur gegeben in und mit der menschlichen Gattungsnatur, kann sie nach aussen auch nur durch dieselbe sich bethätigen. Zu diesem Zwecke wird die Vernunft wirksame Kraft im Individuum. Dies ist, wie wir gesehen haben, die Genesis der Tugend. „Die personifizierte im lebendigen Zusammenhang angeschaute Tugend“ ist die Idee des Weisen[1]). In ihm als der Einheit aller Tugenden und der innern Harmonie aller ihrer Momente gelangt die Tugend zu individueller Vollkommenheit. Dass hiermit noch nicht das letzte Ziel und die Vollendung der nach Einheit mit der Natur strebenden Vernunft bezeichnet ist, leuchtet ein. Denn in der persönlichen Individualität des Weisen und seiner Stellung in der Gesellschaft (seinem Berufskreis) liegen die Schranken, welche es nur zu einer relativen Vollkommenheit, nicht zu einer absoluten, kommen lassen. Erst „wenn wir uns jemals denken die Welt ganz durchgebildet durch den Menschen und den Menschen ganz eins geworden in sich[2])“, dann werden auch jene Schranken der Individualität, Persönlichkeit und sozialen Stellung fallen und mit der gegensatzlosen Einheit von Vernunft und Natur endet auch die Tugend. Denn es bedarf nicht mehr einer Kraftwirksamkeit der Vernunft innerhalb eines Organismus, in welchem die Natur zur Vernunft und die Vernunft zur Natur geworden ist[3]).

II. Die Tugendlehre Platos.

Quellenangabe.

Bei einer Schilderung der Tugendlehre Platos ist zu beachten, dass die platonische Philosophie keine in sich einheitliche und geschlossene ist, sondern den Charakter all-

1) S. W. III, 5 S. 406 u. 407. 2) S. W. III, 2 S. 376. 3) S. W. III, 5 S. 48.

mählicher Entwicklung mannigfach an sich trägt, und dass daher auch die Ansichten über diese Philosophie bei denjenigen, welche dieselbe geschichtlich dargestellt haben, in vieler Beziehung geteilte sind. Hier sei als Massstab für eine Beurteilung der platonischen Tugendlehre im wesentlichen die „Philosophie der Griechen“ von E. Zeller III. Auflage. 2. Teil. 1. Abteilung zu Grunde gelegt.

Unter den Schriften Platos, in welchen von der Tugend die Rede ist, kommen hier folgende in Betracht. Im Alcibiades, Lysis, Charmides und Laches wird je eine einzelne Tugend besprochen. Von der Tugend im allgemeinen redet der Philebus. Der Protagoras fasst dieselben zusammen, indem er von der Tugend als Einheit handelt. Am vollendetsten ist ohne Zweifel die Tugendlehre in der „Republik“ dargestellt, während in den „Gesetzen“ bereits ein erheblicher Niedergang von der idealen Höhe platonischer Spekulation zu einer der nüchternen Wirklichkeit angepassten Gestalt der Sittenlehre stattfindet. Es sei daher im folgenden nur diejenige Fassung der Tugendlehre behandelt, wie sie bis zur „Republik“ sich gestaltet.

1. Die Einteilung der Ethik und die philosophische Grundlegung derselben.

Die Tugendlehre Platos ist ein Teil seiner Ethik, welche inhaltlich in 3 Hauptteile[1]) zerfällt:

1. Die Lehre vom höchsten Gut als dem Ziel der sittlichen Thätigkeit.
2. Die Tugendlehre, oder die Verwirklichung des Guten im Einzelnen.
3. Die Lehre vom Staat, oder die Verwirklichung des Guten im Gemeinwesen.

Wie schon hieraus ersichtlich, bildet das Gute den Grundbegriff der Ethik. Die Frage nach dem höchsten

1) Zeller S. 734.

Gute fällt zusammen mit der nach dem Ziel der Sittlichkeit. Plato versteht unter dem Guten, ebenso wie Socrates und die griechische Philosophie überhaupt, alles das, was für den Menschen ein Gut ist, d. h. alles was zur Glückseligkeit des Menschen dient. Fragt man nun aber näher, was denn dies für glückbringende Güter seien, so geben die verschiedenen Philosophen eine verschiedene Antwort. Damit aber verändert sich zugleich ihre ganze Ethik. Die Schwierigkeiten, welche sich dem Verständnis der platonischen Ethik entgegen stellen, bestehen gerade darin, dass Plato unter dem höchsten Gute genau genommen zweierlei versteht, wodurch seine Ethik ein doppeltes Gesicht erhält. Einmal nämlich soll dieses höchste Gut jenseits aller endlichen Beschränktheit lediglich in einer himmlischen Welt der Ideen liegen als die Krone aller Realitäten, während diese irdische Welt das Nichtsein, ja sogar das Widerspiel der Ideen ist, deren ungetrübtes In-die-Erscheinung-treten sie verhindert. Demgemäss muss dann auch die Sittlichkeit einen mehr negativen, weltflüchtigen Charakter tragen. Die Seele als ihrem Wesen nach körperloser, zur Anschauung der Idee bestimmter Geist, findet ihr sittliches Ziel in der Abkehr von der Sinnlichkeit, in kontemplativer Versenkung in die Welt der Ideen und besonders der höchsten Idee. Da aber andrerseits die Sinnenwelt zugleich in der Idee den Grund ihrer Existenz, wie auch des in ihr befindlichen Guten hat, so muss dem Sinnlichen und der Beschäftigung mit ihm auch eine positivere Bedeutung beigemessen, und neben der Erkenntnis der reinen Idee auch ihre harmonische Einführung in das sinnliche Dasein und die damit verbundene Befriedigung (ja selbst die reine sinnliche Lust) unter die Bestandteile des höchsten Gutes gerechnet werden.[1]) Beide[2]) Anschau-

1) Zeller S. 736. 2) Die erstere findet sich besonders im Phaedo, die letztere im Symposion vertreten.

ungsweisen werden schon um ihrer Differenz willen nicht einander zeitlich parallel laufen, sondern die letztere ist unbedingt die spätre modifizierte Gestalt im Vergleich zur ersteren. Der Einfluss dieser verschiedenen Fassungen des höchsten Gutes macht sich besonders innerhalb der Tugendlehre bemerkbar.

Nur vom Begriff des höchsten Gutes aus wird die Tugendlehre Platos verständlich. Das wesentliche und einzige Mittel, welches den Einzelnen zur Erlangung des Guten und damit der Glückseligkeit befähigt, ist die Tugend. Sie ist „die richtige Beschaffenheit, die innre Ordnung, Harmonie und Gesundheit der Seele“. Hier kommt nun die eigentümliche Psychologie Platos zur Geltung, welche in theils mythischer, theils wissenschaftlicher Form über das Wesen der Seele Aufschluss zu geben sucht. Ursprünglich einem präexistenten Sein angehörig, ist sie durch den Eintritt in das irdische Leben mit sinnlichen Elementen vereinigt worden. Sie besteht daher aus zwei Teilen, einem vernünftigen sterblichen und einem unvernünftigen unsterblichen. Auch lokal sind diese Teile im menschlichen Körper von einander geschieden. Der vernünftige Teil oder das Denken *τὸ λογιστικόν, λόγος,* hat seinen Sitz im Kopfe, während der vernunftlose, wiederum zweifach getheilt, nach seiner edleren Hälfte, dem Mut oder effektvollen Willen *τὸ θυμοειδές, ὁ θυμός,* in der Brust, nach seiner unendleren, den sinnlichen Begierden, *τὸ ἐπιθυμητικόν* oder *φιλοχρήματον,* im Unterleibe wohnt.[1]) Dem vernünftigen Teile oder dem Denken kommt allein die Herrschaft im menschlichen Körper zu.[2]) Deshalb setzt Plato ursprünglich, ebenso wie Socrates die Tugend ganz in das Wissen. Dieses Wissen,

1) Über die hier in Betracht kommenden Stellen bei Plato cf. Zeller S. 713 u. 714 die Anmerkungen. 2) Tim. 41. C. 70, B. Zeller S. 717.

ἐπιστήμη, ist völlig zu trennen von der sinnlichen Wahrnehmung, αἴσθησις, und der richtigen Meinung, δόξα. Die Wissenschaft hat das schlechthin Seiende, die Vorstellung nur ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein zum Inhalt, und die sinnliche Wahrnehmung bietet gar keine Garantie der Wahrheit, indem sie uns denselben Gegenstand bald so, bald anders erscheinen lässt. Die Tugend, welche allein in dem Wissen gründet, ist die philosophische. Daneben redet Plato noch von einer andern Art der Tugend, welche auf blosser Vorstellung beruht und nach Massgabe derselben handelt, ohne klare Einsicht in die Gründe des Handelns. Dies ist die gewöhnliche.

2. Die Darstellung der Tugendlehre.

a) Die gewöhnliche Tugend.

Ihr Besitz involviert nicht die Fähigkeit, sie andren zu lehren, sondern durch „blossen Zufall" entstanden, ist sie lediglich Sache der Gewohnheit. Sie trägt daher auch keine Bürgschaft ihrer Dauer in sich, hat nur zufälligen Bestand. Ihr Ziel kann sowohl das Gute, wie das Böse sein, denn nicht um des Guten willen wird sie ausgeübt, sondern aus ihm fremden Gründen. Sie besteht in einer Menge von einzelnen Thätigkeiten, welche, ohne prinzipielle im Wissen begründete Fundamentierung, einer einheitlichen Verknüpfung entbehren und sich daher oft gegenseitig widersprechen. Alle Menschen wollen das Gute, thuen es aber vielfach nicht, weil sie Schlechtes für gut halten. Daher sind alle Fehler eine Folge der Unwissenheit; alles Rechthandeln[1]) dagegen geschieht aus Erkenntnis des Rechten. Niemand ist freiwillig böse[2]), sondern aus Mangel an Einsicht. Letzeres ist aber so wenig ein Entschuldigungsgrund, dass es sogar besser sein würde, absichtlich,

1) Zeller S. 500 Anm. 1. 2) Tim. 86, D.

als unabsichtlich zu fehlen — ersteres aber ist unmöglich. Es ist Grundsatz der gewöhnlichen Tugend, den Freunden Gutes, den Feinden Böses zu thun, während es Sache des wahrhaft Tugendhaften ist, niemandem Böses zu thun. Denn der Gute kann nun nur Gutes wirken.[1]) Wer um des Vorteils willen Gutes thut, besitzt eine „sklavenhafte Tugend". Denn das heisst die Tugend „um der Schlechtigkeit willen" lieben. Nur wer um des Guten willen Gutes thut, handelt tugendhaft. Hierzu aber ist das Wissen des Guten nötig, worin allein die wahre, d. h. die philosophische Tugend, besteht.

b) Die philosophische Tugend.

Tugend ist Wissen. Socrates hatte das wahre Wissen in die Erkenntnis der Begriffe gesetzt. Plato zieht hieraus die Konsequenz, indem er überhaupt nur das begriffliche Denken für ein wirkliches Wissen, alle andern Erkenntnisweisen, die sinnliche Anschauung und Vorstellung dagegen für unsicher erklärt. Den Grund dafür findet er darin, dass allein in dem in den Begriffen Gedachten das wahre Wesen der Dinge, die Wirklichkeit des Seins beruht, und alles andre bloss in dem Masse, in welchem es am Begriff teil hat, auch ein wahrhaftes Sein repräsentiert. Indem er so die Begriffe für das allein Wirkliche, das Stoffliche, Körperliche dagegen für das Wesenlose, Nichtseiende hält, hypostasiert er jene zu Ideen. Der Idealismus des Begriffs wird zur objektiven Weltanschauung erhoben. Jeder Gattungs- und Artbegriff ist eine Idee, eine allgemeine Wesenheit und objektive Realität. Zu einander verhalten sich die Ideen nicht wie eine ungeordnete Vielheit, sondern wie Teile eines Ganzen, eines Systems, welches zu ermitteln und darzustellen Sache der Wissenschaft ist. Die verschiedenen Arten der Wissenschaft haben so genau genommen

1) Rep. I, 334, B. Krito 49, B. ff. Zeller S. 503.

nur einen Inhalt, wenn auch nicht überall in gleicher Reinheit und Vollständigkeit. Die Philosophie fasst alle Wahrheitsmomente als Anschauung, Vorstellung und Reflexion zusammen. Sie ist das reine Denken, daher die Wissenschaft *κατ᾽ ἐξοχήν*. Die höchste Idee der Wissenschaft ist die Idee des Guten. Zu ihr den Geist hinzuführen ist Aufgabe der Philosophie.

Die Ideen, welche in der Idee des Guten gipfeln, sind allein das ursprünglich und wahrhaft Seiende, die Urbilder und das Wesen der Dinge; zugleich aber auch die in ihnen wirkenden Kräfte und Ursachen. Sie verleihen den Dingen erst ihr Sein; dieses aber ist nur aus vernünftiger Zweckthätigkeit erklärlich. Den Ideen muss also Vernunft beigelegt werden. Die Idee des Guten als die Ursache aller Dinge ist auch die unendliche Vernunft; ja sie ist identisch mit der Gottheit selbst. Die göttliche Vernunft ist nichts andres als das Gute. Alles Denken ist nur durch Anschauen der Ideen, alles Schaffen durch eine Nachbildung derselben, jede Eigenschaft durch eine Theilname an der Idee möglich.[1]) Nur wer das Ewige ergreift und sich mit ihm erfüllt, kann eine wahre Befriedigung finden. Im Anschauen der Ideen und besonders der höchsten Idee stirbt der Philosoph den unreinen, befleckenden Dingen dieser Welt ab. Ganz im Göttlichen lebend und es in sich nachbildend gelangt er zur Gottähnlichkeit, dem Ziel der philosophischen Tugend. Wahre Philosophie und vollendete Sittlichkeit sind so identisch. Die Anlage zur Tugend muss bei allen die gleiche sein. Es kann demnach nur eine Tugend geben, und diese ist lehrbar, denn sie ist das Wissen.

---

1) Zeller S. 595.

c) Die spätere Vereinigung beider Arten der Tugend und die Einteilung in die Kardinaltugenden.

Diese Ansicht von der Tugend ist jedoch späterhin von Plato wesentlich modifiziert worden. Währen der früher die Beanlagung zur Tugend als eine in allen Menschen gleiche hingestellt hatte, spricht er nunmehr von einer Verschiedenheit der Naturanlage als Voraussetzung der Tugend. Dieselbe äussert sich besonders in dem Gegensatze des feurigen und ruhigen Temperaments, der *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*.[1]) Auch die Befähigung für die Philosophie beruht auf eigentümlicher Begabung. Nach dieser ungleichartigen Beanlagung des Einzelnen zur Tugend unterscheidet er in der Republik 3 Stände der Bürger. Die unterste Stufe besteht aus solchen, welche ihrer Natur nach nur auf die unentbehrlichsten Tugenden, Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung, angewiesen sind. Dann folgen diejenigen, welche dazu auch die Tapferkeit besitzen. Die höchste Stelle im Staate nehmen aber die mit philosophischer Begabung ausgestatteten Bürger ein. Die höheren Stände besitzen zugleich die Tugenden der niedrigeren; mit der Anlage zur Philosophie ist die zu allen andren Tugenden verbunden.[2]) Die Ausbildung der sittlichen Anlage zur Tugend wird jetzt nicht mehr als die alleinige Prärogative der Wissenschaft hingestellt. Zwar lässt er jederzeit die vollendete Tugend im Wissen begründet sein, aber daneben kommt auch die gewöhnliche Tugend, welche auf gewohnheitsmässiger Übung und richtiger Vorstellung beruht, allmählich bei ihm zu Ehren, und wird sogar zur notwendigen Vorstufe[3]) der philosophischen Tugend erhoben. Die Grundlage aller Bildung und Erziehung ist die Musik und die Gymnastik, wodurch im Zögling der Sinn für alles Gute

---

1) cf. Polit. 306 ff. 2) Rep. VI, 487, A. 3) Rep. II, 376 E. ff. III, 401 B. f. 410 B. ff. Vergl. II, 518 D.

und Edle geweckt wird, der sich in der reinen Liebe zum Schönen äussert. Auf der Basis dieser Vorbildung, deren Frucht die gewöhnliche Tugend ist, hat sich alsdann die Erziehung zu der von wissenschaftlicher Erkenntnis beherrschten Tugend aufzubauen. Die Vorstufe dazu bilden die mathematischen Wissenschaften, welche den Gedanken noch in der Hülle sinnlicher Formen veranschaulichen. Der Abschluss wird durch die Dialektik erreicht. Als die höchste und beste Wissenschaft erhebt sie den philosophischen Trieb zum bewussten begrifflichen Wissen, dessen Ziel die Idee des Guten ist.

Das Subjekt dieses Tugendstrebens ist die Seele, und auf Grund der in ihr vorhandenen Teilung gelangt Plato zur Annahme jener bekannten 4 Kardinaltugenden: der Weisheit *σοφία*, als Tugend der Vernunft oder des *λογιστικόν*; der Tapferkeit, *ἀνδρεία*, als Tugend des Mutes oder des *θύμοειδές*; der Besonnenheit, *σωφροσύνη*, als Tugend der sinnlichen Begierden oder des *ἐπιθυμητικόν*; und der Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*, als dem rechten Verhalten aller dieser Seelenteile[1]). Die Weisheit ist die Herrschaft der Vernunft über das Seelenleben, gegründet auf der klaren Einsicht in das, was der Seele heilsam ist. Die Tapferkeit besteht darin, dass der Mut die Aussprüche der Vernunft über das was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, gegen Lust und Schmerz bewahrt. Sie ist daher in erster Linie ein Verhalten des Menschen gegen sich selbst und erst dann ein Verhalten gegen äussere Gefährdung. Die Besonnenheit ist die Unterordung der niederen Seelenteile, Mut und Begierde, unter die Vernunft, und das Einver-

1) Über die Frömmigkeit als 5. Cardinaltugend und andre kleine Abweichungen cf. Zeller S. 748 Anm. 2. In der Republik subsummiert Plato die Frömmigkeit der Gerechtigkeit als die Erweisung derselben gegenüber den Göttern.

ständnis mit ihr darüber, wer von ihnen zu befehlen und wer zu gehorchen hat. Die Gerechtigkeit[1]) endlich beruht in dem harmonischen und ordnungsgemässen Verhalten der einzelnen Teile innerhalb des Ganzen, indem jeder Teil der Seele die ihm obliegende Aufgabe erfüllt[2]), ohne die Angelegenheiten der andren zu beeinträchtigen. Sie ist also ebenfalls zunächst ein innerer Zustand der Seele, dann erst ein pflichtmässiges Verhalten nach aussen[3]).

Aber bei aller Betonung und Hervorhebung einzelner Tugenden verliert Plato doch niemals ihre Einheit aus dem Auge. Alle besondren Tugenden sind doch nur die verschiedenen Seiten der Tugend, welche sie verwirklichen. Das Wissen oder die Weisheit kann nicht ohne die übrigen gedacht werden. Ebenso liegt es im Wesen der Gerechtigkeit, dass in und mit ihr alle Tugenden gegeben sein müssen. Freilich findet sich daneben auch die Ansicht, dass auf unvollkommeren Stufen der sittlichen Bildung nur einzelne Tugenden gesondert vorhanden sein können, ohne dass deshalb wirkliche Tugend fehlte. Jedoch in der vollendeten philosophischen Tugend schliessen sich alle sittlichen Bestrebungen zur Einheit zusammen. Diese Einheit giebt sich zugleich nach Seiten des Gefühls als Glückseligkeit kund. Nur der Tugendhafte ist auch der wahrhaft glückliche, denn in seiner Seele herrscht allein die Vernunft, und darum lebt und handelt er gemäss seinem innersten Wesen und seiner Bestimmung.

2) Betreffs anderer Ansichten über das Verhältnis der *δικαιοσύνη* zur *σωφροσύνη* cf. Hermes Bd. VIII, S. 379—411, u. Zeller S. 749 Anm. 1. 2) cf. *τὰ ἑαυτοῦ πράττει* Rep. IV, 433 A. 3) Zeller S. 749 u. 750.

III. Die Vergleichung der Tugendlehren beider Philosophen.

1. Die Ähnlichkeiten.

Wenn wir es unternehmen, die Tugendlehren von Schleiermacher und Plato auf ihre Ähnlichkeit hin zu prüfen, so kommen uns dabei zwei Thatsachen zu Hilfe, welche diese Art der Vergleichung zu rechtfertigen im stande sind: einmal das Urteil der Geschichte, welche das Vorhandensein platonischer Elemente in der Schleiermacher'schen Philosophie behauptet, und sodann Schleiermachers eigne Äusserungen über Plato, dessen Ethik er in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" nicht selten in einer Weise belobt, dass eine Verwandtschaft in der Anschauungsweise deutlich hervortritt. „Schleiermacher ist ein Eklektiker, aber ein solcher, der in der Verschmelzung der verschiedenartigsten Ideen seine Eigenthümlichkeit geltend zu machen weiss", sagt von ihm Falckenberg[1]). Eben deshalb aber, weil Schleiermachers Philosophie so mannigfache Anklänge an andre philosophische Systeme aufzuweisen hat und daneben zugleich völlig eigentümliche Grundansichten vertritt, werden die Ähnlichkeiten innerhalb eines einzelnen Teils einer philosophischen Sonderdisziplin, wie es die Tugendlehre beider ist, nicht allzu zahlreiche, und jedenfalls nicht absolute sein können. Wenn daher dasjenige, was im ersten Teil als Ähnlichkeit erscheint, im Lichte des zweiten wesentliche Modifikationen erleidet, so liegt dies eben in der ohne Zweifel grossen prinzipiellen Verschiedenheit beider philosophischen Systeme, welche auch unverkennbare Ähnlichkeiten nur als bedingte bestehen lässt. Schon aus diesem Grunde dürfte es von Wert sein, diejenigen Ähnlichkeiten in den Vordergrund der folgenden

1) Geschichte der neueren Philosophie S. 368.

Vergleichung zu stellen, welche Schleiermacher selbst innerhalb der platonischen Ethik als Analogien zur seinigen hervorhebt. Vergleichen wir zuerst die ethischen Grundanschauungen beider und sodann ihre Tugendlehre im besondren.

a) Die ethischen Grundanschauungen.

Schleiermacher nennt einmal[1]) diejenige Sittenlehre die beste, in welcher die Intelligenz als aneignend und bildend und sich so in einer eignen in sich abgeschlossnen Schöpfung offenbarend dargestellt werde. Dieser Typus liege der platonischen Konstruktion besonders deutlich zu Grunde, wenn auch nicht in vollkommener Entfaltung. Am fehlerfreisten und vollständigsten, äussert er an anderer Stelle[2]), sei der Begriff des höchsten Gutes bei Plato ausgebildet als die eigentlich spekulative Form seines Systems. Alles Seiende betrachte nämlich Plato als Abbild und Darstellung des göttlichen Wesens. Das höchste Gut sei die Gottähnlichkeit des Menschen, welche er durch die ideengemässe Gestaltung seiner selbst, wie der seiner Gewalt übergebenen äussern Welt erreiche. Auch Schleiermacher sieht in der irdischen Welt gewissermassen das Abbild einer überirdischen Realität (der absoluten Identität des Geistigen und Dinglichen), die er geradezu mit der Gottheit identifiziert. Auch er beurteilt den sittlichen Prozess als eine ideengemässe (d. h. jener allem Sein zu Grunde liegenden Identität entsprechende) Gestaltung des Menschen, sowie der aussermenschlichen Natur, und erblickt hierin das Ziel alles sittlichen Strebens, welches eben in der Verähnlichung alles Seins mit jenem vorempirischen Absoluten besteht. Offenbar mit Beziehung auf Plato redet er[3]) von einer

1) S. W. III, 2 S. 417. 2) S. W. III, 1 S. 176. 3) S. W. III, 2 S. 377.

Verähnlichung des Menschen mit Gott nach Vermögen als dem Resultat des Tugendlebens. Eine weitre Verwandtschaft seiner Ethik mit der des Plato sieht Schleiermacher offenbar in dem Prinzip des Ethischen selbst, wenn er das Gute, welches ja das platonische Weltprinzip ist, mit dem „Sein und Leben jenes höheren", möge es nun „Geist oder Vernunft oder wie immer" genannt werden, identifiziert[1]), in welchem er selbst den massgebenden Faktor nicht nur des ethischen, sondern überhaupt alles Seins erblickt. Die Idee des Guten setzt Plato mit der Gottheit identisch. Sie ist die oberste Einheit alles Seienden, bildet aber als solche nicht eine bloss transcendente Grösse, sondern, wie bei Schleiermacher die Identität von Geistigem und Dinglichem, zugleich den immanenten Wesensgrund alles Seienden, und das einstige Ziel desselben. Denn die Welt ist teleologisch angelegt und kann nur als das Hinstreben zur Idee des Guten verstanden werden. Das Individuum partizipiert an diesem Weltprozess und hilft ihn verwirklichen in Kraft seiner Tugend. Diese aber besteht, wie aus den Kardinaltugenden ersichtlich ist, in der Unterstellung aller Seelenteile unter die Vernunft, d. h. in der Herrschaft der Vernunft im einzelnen Menschen. Eine Ähnlichkeit mit Schleiermacher leuchtet hier ein. Denn was stellt seine Ethik anders dar als das Hinstreben der Welt nach jenem obersten Prinzip und seiner Verwirklichung? In der Tugend beruht auch bei ihm die Kraft zur Realisierung dieses Weltzwecks; denn durch sie wird die Vernunft zur beherrschenden Macht im Individuum und von da aus in der aussermenschlichen Natur. Die enge Korrelation, in welche hierbei Physik und Ethik treten, macht von selbst auf eine Vergleichung nach dieser Hinsicht aufmerksam. Schleiermacher sagt von Plato, dass derselbe beide Wissenschaften

1) S. W. III, 2 S. 375 u. 376.

auf dieselbe Weise behandle, denn sie seien ihm „Konstruktionen aus der verschieden gewendeten Idee des Guten[1])": Schleiermacher betrachtet die Ethik lediglich als Fortsetzung der Physik. Das Ethische ist bei beiden die Auswirkung natürlich vorhandener Potenzen. Der Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz ist daher nur ein relativer. Das Unsittliche und Böse beruht im Fehlgreifen der Intelligenz oder Vernunft: bei Schleiermacher in einer Fehlentwicklung, sofern das Prinzip der Begeisterung sich unzureichend[2]) erweist bei der Dienstbarmachung der bisherigen Entwicklungsstufen; bei Plato im Irrtum des Subjekts, welches die Autonomie der Vernunft noch nicht zum bewussten Streben seines Willens erhoben hat. — Soviel über die Tugendlehre im allgemeinen; gehen wir nun zur speziellen Behandlung derselben von seiten beider Philosophen über.

b. Die Tugendlehre beider im besondren.

Wenn Scheiermacher die Tugend in eine solche der Gesinnung und der Fertigkeit einteilt, so fehlt es nicht an einer gewissen Analogie bei Plato. Schleiermacher selbst bezeichnet das, was er Gesinnung nennt, als das *ὄντως ὄν* des Plato[3]). Im Unterschiede von dieser rein innerlichen, konstanten Grösse, welche der letztere die Anlage zur Tugend nennt, kennen beide aber noch eine veränderliche, auf Erziehung beruhende Seite der Tugend. Diese kann gelehrt werden, sofern die Tugend Erkenntnis, und durch Übung erweitert werden, sofern sie Darstellung ist. Gerade die intellektuelle Seite der Tugend erfährt bei Plato, wie wir gesehen haben, die eingehendste Berücksichtigung. Betreffs der Einzeltugenden ist schon ihre Übereinstimmung

1) S. W. III, 2 S. 398. 2) a. a. O. S. 415. 3) S. W. III, 5 S. 349.

bei beiden in Zahl und Name bemerkenswert. Selbst die kleine Abweichung, dass bei Schleiermacher an die Stelle der *δικαιοσύνη* die Liebe tritt, erweist sich bei näherer Betrachtung als keine völlige Verschiedenheit. Aber auch inhaltlich wird sich manche Ähnlichkeit ergeben. Betonen wir auch hier besonders die Art der Vergleichung, wie sie Schleiermacher selbst ausübt. Mehrfach[1]) stellt derselbe die hellenischen Kardinaltugenden in Parallele mit den seinigen. Dass er unter den hellenischen Kardinaltugenden nicht lediglich die platonischen versteht, leuchtet ein, aber ebenso zweifellos ist es, dass dieselben unter jenen mit inbegriffen sind[2]). Nach Schleiermacher entspricht die *φρόνησις* dem, was er Weisheit nennt, „per se". Unter Weisheit will er ja nichts andres verstanden wissen, als „dass alles, was im Menschen vorgeht, sich auf Ideen bezieht[3])". Durch die Weisheit wird jeder Moment des Handelns „mit intelligentem Gehalt" erfüllt. In gleicher Weise bildet das Leben in der Welt der Ideen und das Sicherfüllen mit dem Guten und Göttlichen die Grundforderung der platonischen Ethik. Das Praktische und Theoretische wird von beiden Philosophen in der Weisheit identisch gesetzt und ohne sie keine richtige Ansicht des Lebens für möglich gehalten. Die *σωφροσύνη* identifiziert Schleiermacher mit der Besonnenheit. Hier wie dort handelt es sich nicht um eine primitive Neubildung, sondern um „die Richtigkeit in der Währung", d. h. nur um die erneute Bildung eines bereits vorher aufgestellten Typus des Handelns. Die *ἀνδρεία* ist „die ganze Beharrlichkeit". Hierin behauptet er die völlige Übereinstimmung mit Plato. Die Beziehung auf ein Ideales, und die Ausdehnung des

1) S. W. III, 5 S. 347, 348, 416. S. W. III, 2 S. 374. 2) Vergl. die speziellen Hinweise auf Plato. 3) S. W. III, 5 S. 350.

Begriffs auf Widerstand gegen jede Lust und Unlust hebt Schleiermacher dabei als die wesentlichsten tertia comparationis hervor. Endlich die *δικαιοσύνη* ist Liebe, „constitutives Prinzip", wobei nur „das persönlich Individuelle" nicht genug hervortritt, da das Gattungsbewusstsein der hellenischen Tugendlehre fehlt. Die Gerechtigkeit ist genau genommen nur ein Teil der Liebe. Bei den Hellenen war das bürgerliche Leben alles, während das häusliche nur als integrierender Bestandteil jenes Lebens in Betracht kam. Daher stammt die Bezeichnung dieser Seite der Tugend mit Gerechtigkeit. Die bürgerliche Liebe ist „nichts andres als die wohlverstandene[1]) *δικαιοσύνη* der Hellenen."

Diese Einzeltugenden bestehen nach Schleiermacher niemals getrennt, sodass der eine diese, der andre jene Tugend besitzen könnte, sondern sie bilden ein unauflösliches Ganze. Wer eine Tugend hat, der hat alle, wenn auch die eine mehr als die andre hervortritt. In ähnlicher Weise sieht auch Plato in den besondren Tugenden nur die Verwirklichung der Tugend. Besonders betont er, dass die Weisheit nicht ohne die andren gedacht werden könne. Ebenso sind in und mit der Gerechtigkeit alle Tugenden gegeben. Wenn er daneben von der Möglichkeit eines nur teilweisen Vorhandenseins der Tugenden bei Individuen niederer sittlicher Vollkommenheit redet, so steht ihm doch andrerseits fest, dass die philosophische Tugend den ungeteilten Besitz der Tugend involviere.

Nachdem wir so die hauptsächlichsten Ähnlichkeiten in der Anschauungsweise Platos und Schleiermachers in den Vordergrund gestellt und grossenteils als von Schleier-

1) Ob freilich Schleiermacher das Wesen der platonischen *δικαιοσύνη* richtig erfasst hat, ist eine andere Frage. Vergl. in dieser Abhandlung S. 84 Anm. 2.

macher selbst empfunden erwiesen haben, erübrigt es noch, auf die nicht minder gewichtigen Verschiedenheiten innerhalb der beiderseitigen Tugendlehre aufmerksam zu machen.

2. Die Verschiedenheiten.

Wie schon angedeutet liegen die Verschiedenheiten der beiderseitigen Tugendlehren besonders in den philosophischen Prinzipien derselben. Auf sie und ihre Hervorkehrung wird sich daher vor allem die folgende Untersuchung beziehen.

a) Die prinzipiellen Verschiedenheiten.

Man hat mit Recht die platonische Ethik als Sozialethik bezeichnet, denn der Staat und das gesellschaftliche Leben sind Gegenstand derselben. Plato verfolgt praktische Ziele in ihr; ja seine ganze Philosophie stellt er in den Dienst praktischer Bestrebungen. Sie ist in erster Linie Sache des Lebens, denn das gesamte soziale Leben soll auf Grund und nach Massgabe der philosophischen Erkenntnis reformiert werden. Schleiermachers Ethik hat dagegen einen viel weiteren Horizont. Der Staat ist ihm nur eine einzelne Sphäre des ethischen Lebens, ein Ort innerhalb der Verwirklichung des höchsten Gutes; und noch viel weniger bedeutet der einzelne Mensch. Während sich bei Plato der Philosoph zu emanzipierter Selbstgenügsamkeit erhebt, verschwindet er bei Schleiermacher innerhalb der Menschheit. Die ganze Erde ist kaum gross genug, den Inhalt seiner Ethik zu bilden. Man könnte dieselbe fast eine Universalethik nennen. Die Totalität des irdischen Seins will er uns von einheitlichem Gesichtspunkte aus verstehen lehren, ohne dabei irgendwelche praktische Tendenz zu verfolgen. Nur ein klares Bild alles Seins sucht er im Wissen vom Sein zu geben. Für Schleiermacher ist das Leben Gegenstand des Wissens, für Plato

das Wissen Gegenstand des Lebens; jener will das Wissen dem Leben, dieser das Leben dem Wissen adäquat gestalten. Während Plato lediglich das Sein ins Auge fasst, geht Schleiermacher in seiner Ethik vom Wissen und Sein aus. Denn „es giebt keine Trennung des Wissens der Dinge von ihrer Erscheinung“[1]). Das materielle Sein steht ihm a priori als reales fest; aber es ist für uns nur vorhanden als gewusstes. Wissen und Sein giebt es für uns nur für einander. „Das Sein ist das Gewusste, und das Wissen weiss um das Seiende.“[2]) Einen Dualismus zwischen Wissen und Sein giebt es also nicht. Dagegen enthalten beide in sich Gegensätze mannigfacher Art. Sie alle löst Schleiermacher in den höchsten Gegensatz von Geistigem und Dinglichem auf, und auch diesen Gegensatz findet er als völlig indifferent in der absoluten Identität von Geistigem und Dinglichem, Denken und Sein. So hat er denn das Prinzip alles Irdischen gefunden und reconstruiert nun das letztere als Auswirkung dieses Prinzips. Um recht drastisch die grosse Verschiedenheit zwischen Schleiermacher und Plato hervorzuheben, sei mit wenig Worten auf die Darstellung der sittlichen Lebensbewegung als Verwirklichung jenes obersten Prinzips hingewiesen. Die Herrschaft der Vernunft in aller Natur ist die Parole seiner Ethik. Der tiefere Grund dieser Einwirkung der Vernunft auf die Natur ist offenbar dieser, dass der in der Natur vorhandene Mangel des Geistigen, und das damit verbundene Übergewicht des Dinglichen, durch Hineintragen eines Faktors, in welchem das Geistige überwiegt, das Dingliche dagegen sehr zurücktritt, d. h. der Vernunft, gewissermassen compensiert, und so ein Ausgleich beider Potenzen, Geist und Materie in jedem individuellen Sein hergestellt werden soll. Alle Bewegung der Welt ist hervorgegangen aus einer ur-

1) S. W. III, 4, 2. S. 99. 2) S. W. III, 5 S. 13.

sprünglichen Ungleichsetzung des Geistigen im Dinglichen und des Dinglichen im Geistigen, und alles Streben der Welt ist auf Gleichsetzung beider in jedem individuellen Sein gerichtet. Dadurch soll dieses Individuelle als solches aufgehoben und zu einer universellen Identität von Geistigem und Dinglichem als reale Verwirklichung jener vorempirisch ideellen werden. — Hier ist völlige Einheit der Methode und der Anschauungsweise. Anders bei Plato. Der Unterschied von Schleiermacher ist hier ein totaler. Während dieser das Seiende lediglich reconstruiert, construiert es zuerst Plato, um es von da aus zu reconstruieren. Er reflektiert vor allem auf das Sein und zwar auf das wahre Sein. Der Gegensatz von Sein und Schein ist das Problem, welches am Eingange seiner Philosophie steht. Das Bleibende, Konstante im Ineinander von Sein und Schein, als welches sich die Erscheinungswelt darstellt, will er mit Hilfe der Wissenschaft ausscheiden, um es für die menschliche Gesellschaft nutzbar zu machen. Nur die Wissenschaft vermag das wahre Sein zu ergründen, denn das Wissen ist immer wahr. Dieses Sein, das mittelst der Wissenschaft gefunden wird, ist das im Begriff gedachte, einer Vielheit von Dingen Gemeinsame. Der Begriff ist also zunächst nur der wissenschaftliche Ausdruck, nur die subjektive Denkform für ein objektiv vorhandenes reales Sein. Da aber das Denken das alleinige Organ für das Erfassen des Seins ist, und nur ein Leben und Teilhaben an diesem Sein den wahren Wert des Lebens ausmacht, wird das Wissen die allein menschenwürdige, allein sittliche Lebenssphäre und werden die Begriffe zu objektiven Realitäten erhoben. So wird das Sein in das Wissen hineinverlegt, in eine Welt der Begriffe. Die Faktoren, mit denen das Denken operiert, werden zu allgemeinen an sich seienden Wesenheiten, deren einheitliche Spitze die Idee des Guten ist. Das Leben in der Welt der Ideen,

das philosophische Absterben für die Sinnlichkeit und Hinfliehen zur Gottheit, muss so als das sittliche Streben des Menschen, als die wahre Bethätigung der Tugend erscheinen. Hier tritt deutlich eine akosmistische Tendenz bei Plato hervor, wie sie im Neuplatonismus den eigentlichen Kern der Philosophie bildet.

Blicken wir zurück. Plato war ausgegangen vom Sein und endet nun in einer Welt des Wissens. Hiermit ist er aber noch nicht am Ende angelangt, denn seine Absicht war ja die Regeneration des Lebens auf Grund einer richtigen Erkenntnis von dem, was die Wahrheit des Lebens bildet. Das wahre Sein, welches er gefunden, muss er für das Leben nutzbar machen. Aber wie ist das möglich? Er hat der irdischen Welt den Rücken zugekehrt; jetzt, wo er zurückschaut, hat er den Boden unter den Füssen verloren. Die Brücke, welche er nun vom Himmel zur Erde schlägt, ist erbaut aus himmlischem und irdischem Material. Diejenige Ethik Platos, welche sich uns als wesentliche Modifikation der ursprünglichen Anschauungsweise erwiesen hat, ist der Versuch, das Leben mit Hülfe des gefundenen Prinzips zu rekonstruieren und auf solche Weise zu regenerieren. Alle diese Versuche müssen vom Standpunkte jener rein idealistischen Ethik aus als Reduktionen erscheinen. In gewisser Beziehung lassen sie sich mit den ihrem eigensten Wesen untreu gewordenen Seelen der Menschen vergleichen. Denn wie der Eintritt der Seelen in die Endlichkeit und körperliche Beschränktheit ein Abfall von ihrem wesenhaften Sein ist, so erscheint die platonische Ethik, indem sie auf die sinnliche Welt reflektiert, als ein Aufgeben ihrer eigentlichen, ursprünglichen Tendenz.

b) Die Verschiedenheit im Einzelnen.

Richten wir unser Augenmerk nun noch auf einige Einzelheiten, welche besonders als Differenzen beider Philosophen sich erweisen.

Bei Schleiermacher ist die Sinnlichkeit ein wesentlicher Faktor des ethischen Lebens, das notwendige Organ für das Sichauswirken der Intelligenz in dieser Welt. Bei Plato ist sie das Hemmnis für die Verwirklichung der Idee, das notwendige Übel, mit dem man nun eben leider rechnen muss. Hier ist das Ideal des Sittlichen das Leben im rein Geistigen, dort giebt es überhaupt kein rein Geistiges, sondern überall nur ein Ineinander des Geistigen und Dinglichen. Das sittliche Ideal aber ist die innigste Vereinigung beider als real und als sittlich anerkannter Potenzen. Die Einzeltugenden sind im letzten Grunde bei beiden die verschiedenen Bezeichnungen für die Herrschaft der Vernunft im Menschen. Aber bei Plato ist es der vernünftige Seelenteil, welcher die unvernünftigen sich unterordnet. Schleiermacher hingegen setzt das ganze menschliche Individuum als vernünftig; und ebenso besteht die Sittlichkeit nach ihm darin, dass die ganze menschliche Natur Organ der Vernunft wird. — Im Zusammenhange mit der Tugend erörtert Plato sowohl als Schleiermacher die Frage nach der Glückseligkeit. Während dieselbe aber bei dem ersteren im Centrum seiner ganzen Ethik steht, ist sie bei dem letzteren nur von peripherischer Bedeutung. Wohl identifizieren beide Philosophen höchstes Gut und Glückseligkeit. Da aber das höchste Gut bei Plato eine vom Einzelnen, bei Schleiermacher eine nur von der Gesamtheit der Menschen zu realisierende Grösse ist, so ist ohne weiteres klar, dass die höchste Idee von Glückseligkeit wohl bei jenem, nie aber bei diesem auf den Einzelnen Anwendung finden kann. Schleiermacher vermag daher die individuelle Glückseligkeit nur als „Anteilname des Einzelnen am höchsten Gute“ zu bezeichnen. Wie dieses aber ein werdendes, empirisch nie zu vollendendes ist, so besteht auch die Glückseligkeit des Einzelnen genau genommen nur darin, wie er das höchste Gut „werdend fühlt und sich in demselben“ [1]). Die Übereinstimmung in den einzelnen Kardinaltugenden hat, wie wir gesehen haben, Schleiermacher selbst betont. Ein eingehenderer Vergleich zwischen ihnen ist jedoch schon um deswillen unmöglich, weil Plato sich allzu kurz über das Wesen derselben äussert, sodass wohl die Ähnlichkeit im allgemeinen hervortritt, nicht aber spezielle Differenzen besprochen werden können. Nur hinsichtlich einer Tugend, der Weisheit, sei erwähnt, dass Schleiermacher mit diesem Begriff doch weit mehr verbindet als Plato. Schleiermacher versteht unter Weisheit die Aufnahme idealen Gehaltes in allen Lebenssphären. Gerade das Moment des Aufnehmens von oben ist es, was Schleiermacher unbedingt von Plato unterscheidet. Hier kommt das religiöse Moment in seinem System zum Vorschein. Die Gesinnung, in welcher ja die Weisheit ausschliesslich gründet, ist ein von Gott Gesetztes [2]). Aus einem Akt absoluter göttlicher Freiheit hervorgegangen tritt sie früher oder später im Menschen hervor. Es führt uns dies zugleich auf den Begriff der menschlichen Freiheit bei beiden Philosophen. Plato hebt klar und deutlich hervor, dass die Tugend frei [3]) vom Menschen ergriffen wird; er ist also herin Indeterminist. Schleiermacher hingegen ist völlig Determinist, denn er lässt den Menschen von Gott zur Tugend prädestiniert werden.

Wenn zum Schluss ein zusammenfassendes Urteil über

---

1) S. W. III, 5 S. 332. 2) cf. Schluss der Abhandlung über den Tugendbegriff. 3) *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον* Rep. X, 617 E.

das Verhältnis der Schleiermacher'schen zur platonischen Tugendlehre gestattet ist, so dürfte aus der Vergleichung beider deutlich geworden sein, dass sich allerdings Ähnlichkeiten in der beiderseitigen Ethik im allgemeinen wie speziell in der Tugendlehre vorfinden. Schleiermacher selbst ist sich dieser Verwandtschaft mit Plato wohl bewusst, und sie ist zuzugeben; wenn jener auch mitunter die Ethik Platos etwas allzusehr im Lichte seiner eigenen Anschauungsweise zu betrachten scheint und dabei mehr Ähnlichkeiten auffindet, als eine unbefangene Kritik zu rechtfertigen vermöchte. Jedenfalls aber überwiegen die Verschiedenheiten die Ähnlichkeiten bedeutend und zwar hinsichtlich der ethischen Grundanschauungen und der philosophischen Methode. Das Endurteil wird daher mannigfache Ähnlichkeiten, aber unter der Relation prinzipieller Verschiedenheiten in der Tugendlehre beider Philosophen zu konstatieren haben.